اصولِ فقہ
اور
شاہ ولی اللہؒ

ڈاکٹر محمد مظہر بقا

فاضل دیوبند ایم اے پی ایچ ڈی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اُصولِ فقہ اور شاہ ولی اللہؒ

پی ایچ ڈی مقالہ

ڈاکٹر محمد مظہر بقا

پیشکش: طوبیٰ ریسرچ لائبریری

بشکریہ: ڈاکٹر طلحہ سعد

toobaa-elibrary.blogspot.com

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اصول فقہ

اشاعت دوم — سنہ ۱۹۸۶ء

تعداد — ایک ہزار

قیمت

طابع — سادھو ایشن پرنٹرز پبلشرز پرنٹرز، مسلم گڑھ

ناشر — بقا پبلیکیشنز گلشن اقبال بی۔ ۲۲/۲، کراچی ۴۷

سول ایجنٹس — لائبریری پروموشن بیورو ۳۹/۱۲ اردو دستگیر کراچی

فہرست مضامین

عنوان — صفحہ

مقدمہ طبع ثانی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹

پیش لفظ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۰

پیش لفظ کے حواشی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۵

فصل۔ ۱ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۱

الف۔ سیاسی حالات ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۱

بادشاہتوں میں انقلاب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۲

تورانی اور ایرانی امراء کی مخاصمت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۳

سادات بارہہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۴

روہیلے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۴

مرہٹہ تحریک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۴

مرہٹوں کے حالات شاہ صاحب کے قلم سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۵

سکھ تحریک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۶

جاٹ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۷

جاٹوں کا حال شاہ صاحب کے قلم سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۷

نادر شاہ کا حملہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۶۹

نادر شاہی حملہ کے حالات شاہ صاحب کے قلم سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۷۰

احمد شاہ ابدالی کے حملے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۷۰

انگریزوں کی عملداری ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۷۱

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(ب) معاشرتی حالات ۷۲
شاہ صاحب کا سلاطینِ اسلام سے خطاب ۷۳
امراء و ارکانِ دولت سے خطاب ۷۴
فوجی سپاہیوں سے خطاب ۷۵
اہلِ صنعت و حرفت سے خطاب ۷۵
مشائخ کی اولاد یعنی پیرزادوں سے خطاب ۷۶
دین میں تنگی پیدا کرنے والے واعظوں اور گوشہ نشین زاہدوں سے خطاب ۷۶
عام امتِ مسلمہ سے خطاب، امراض کی تشخیص اور علاج کی تجویز ۷۷
متفرق حالات شاہ صاحب کے قلم سے ۷۸
(ج) علمی حالات
فصل ـ ۲ ۸۶
(د) شاہ صاحب کی ممتاز روش ۸۶
فقہی مسلک کے اعتبار سے شاہ صاحب کا ذہنی ارتقا اور اس کے عوامل ۸۹
موروثی اثرات ۸۹
غور و فکر ۸۹
سفرِ حرمین ۹۲
ماحول ۹۴
حنفیت اور شافعیت کے درمیان تطبیق کی کوشش ۹۵
مذاہبِ اربعہ کے درمیان تطبیق کی کوشش ۹۷
اپنے فقہی مسلک کے بارے میں شاہ صاحب کی صراحتیں ۹۸
ابتدا سے انتہا تک شاہ صاحب کی روش میں یکسانیت ۹۹
شاہ صاحب اور فرقۂ اہلِ حدیث ۱۰۱
شاہ صاحب اور اہلِ حدیث مصنفین ۱۰۲

شاہ صاحب اور حنفیت ۱۰۴
مذہب کی حنفیت کے معنی ۱۰۴
شاہ صاحب کو فروع میں قوم کی مخالفت کی ممانعت اور
مذہب حنفی میں ایک نفیس طریقہ ۱۰۷
شاہ صاحب کا عملاً حنفی ہونا ۱۰۸
شاہ صاحب کی حنفیت کے بارے میں مولانا یوسف بنوری کی رائے اور
اس پر تبصرہ ۱۱۰
شاہ صاحب کے عملاً حنفی ہونے کی وجہ ۱۱۱
شاہ فاخر الہ آبادی کا واقعہ ۱۱۲
امیر شاہ خاں کی ایک روایت ۱۱۲
شاہ صاحب کی مذہب حنفی پر عمل کی نوعیت ۱۱۳
شاہ صاحب بحیثیت مجتہد ۱۱۴
شاہ صاحب کس مذہب کے مجتہد منتسب ہیں ۱۱۷
ایک شبہ اور اس کا ازالہ ۱۱۹
شاہ صاحب کے مجتہد ہونے کے بارے میں مولانا سندھی کی رائے پر تبصرہ ۱۲۰
شاہ صاحب کے بارے میں نواب صدیق حسن خاں کی رائے پر تبصرہ ۱۲۱
شاہ صاحب کے فقہی مسلک کا خلاصہ ۱۲۲
شاہ صاحب کے فقہی مسلک پر ان کے تصوف کا اثر ۱۲۳
شاہ صاحب کا طریقہ کن لوگوں کے لئے ہے اور اس میں کن باتوں کا لحاظ ہے ۱۲۴
بعد والوں پر شاہ صاحب کے فقہی مسلک کے اثرات ۱۲۵
فصل ـ ۳ ۱۲۶
شاہ صاحب کی سوانح حیات اور ان کے کارناموں پر تبصرہ ۱۲۶
مختصر سوانح ۱۲۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تحصیل علم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۲۸
تحصیل علم سے فراغت کے بعد کا مسئلہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۲۹
سفر حرمین ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۲۹
سفر حرمین کے بعد کے مشاغل ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۳۰
اساتذہ و شیوخ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۳۰
شاہ صاحب کی تصانیف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۳۵
وہ کتابیں جو شاہ صاحب کی طرف غلط طور پر منسوب ہیں ۔ ۔ ۔ ۱۳۴
شاہ صاحب کی تصانیف کی ترتیب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۴۵
شاہ صاحب کی تصنیفات کے چھ ادوار ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۴۵
پہلا دور سفر حرمین سے قبل ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۴۶
دوسرا دور ۱۱۴۶ھ تک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۴۷
تیسرا دور ۱۱۵۵ھ تک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۵۱
چوتھا دور ۱۱۶۰ھ تک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۵۲
پانچواں دور ۱۱۷۲ھ تک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۵۶
چھٹا دور ۱۱۷۶ھ تک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۵۷
ترتیب تصانیف کا خلاصہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۰

فصل ۔ ۴ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۲
اصولِ فقہ اور اس کی تدوین کی مختصر تاریخ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۲
احکامِ شرعیہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۲
اصول فقہ کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۳
اصول فقہ کا نشو و ارتقاء ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۶۴
شاہ صاحب کے عہد تک اصول فقہ میں اہل ہند کی تالیفات ۔ ۔ ۔ ۱۷۲
مقدمہ کی عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۷۷

باب ۱ ۔ کتاب

باب ۱ ۔ کتاب ۱۸۷
کتاب کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۸۸
قرآن متواترہ و شاذہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹۰
قرآن میں فقیہ کا دائرۂ کار ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹۲
مبحث اول ۔ (محکم و متشابہ) ۱۹۳
شاہ صاحب کے نزدیک محکم و متشابہ کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹۴
متشابہات کی تعیین ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹۶
شاہ صاحب کے نزدیک کون کون سی چیزیں متشابہات میں سے ہیں ۔ ۔ ۔ ۱۹۷
حروف مقطعات ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۰۰
قصص ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۰۱
استعمالۂ قصص اور تأویل الاحادیث ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۰۳
متشابہات میں خوض ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۰۷
راسخین فی العلم کون لوگ ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۱۰
متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کا طریقہ ۔ ۔ ۔ ۲۱۱
متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کی تصریحات ۔ ۔ ۔ ۲۱۳
متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کا عمل ۔ ۔ ۔ ۲۱۵
شاہ صاحب کا صفات میں خوض ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۱۷
معاویات میں شاہ صاحب کا خوض ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۲۲
متشابہات کی تاویل کے سلسلے میں شاہ صاحب کا تعلق کس مکتبِ فکر سے ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۲۳
بعض آیاتِ احکام کی تفسیر میں شاہ صاحب کا تفرد ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۲۴

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مبحث دوم (نسخ)

نسخ کے لغوی معنی ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۳۳
نسخ کی اصطلاحی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۳۴
شاہ صاحب کے نزدیک نسخ کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۳۵
نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کا فرق ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۳۷
شاہ صاحب کے نزدیک قرآن کریم کی منسوخ آیات کی تعداد ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۳۸
انکار نسخ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۴۲
نسخ کی مختلف صورتیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۴۴
کتاب کا کتاب سے نسخ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۴۴
سنت کا سنت سے نسخ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۴۵
سنت کا کتاب سے نسخ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۴۵
کتاب کا سنت سے نسخ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۴۶
کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کا اجماع یا قیاس سے نسخ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۴۸
نسخ کی معرفت کے صحیح طریقے ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۴۹
نسخ کی معرفت کے غیر صحیح طریقے ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۵۱

باب ۲۔ سنت ۲۵۳

مبحث اول ۲۵۴

سنت کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۵۴
سنت کا مقام ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۵۴
عصمت انبیاءؑ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۵۸
عدالت صحابہؓ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۶۰

شاہ صاحب کے نزدیک حدیث کے اقسام ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۶۳
خبر متواتر ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۶۵
خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۶۶
خبر متواتر کا مفید علم ہونا ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۶۶
خبر متواتر سے حاصل شدہ علم ضروری ہوتا ہے یا نظری ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۶۷
خبر مشہور یا خبر مستفیض ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۶۸
خبر مشہور کا حکم ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۷۲
خبر واحد کا افادۂ علم وظن ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۷۴
اخبار آحاد کی تعداد ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۷۶
خبر واحد پر عمل کا حکم ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۷۶
افعال نبویؐ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۷۹
تقاریر نبویؐ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۸۴
ارادۂ نبوی ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۸۶
راوی کے شرائط ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۸۷
مجہول کی روایت ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۹۳
نقل باللفظ اور نقل بالمعنیٰ ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۹۴
مرسل کی تعریف اور اس کی حجیت ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۹۸
مرسل کی حجیت کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے ۔ ۔ ۔ ۔ ۲۹۹
مرسل یا مسند کی قوت اور ترجیح ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۰۰
ایک ثقہ راوی کی حدیث میں زیادتی ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۰۰
خلاف قیاس حدیث کا رد و قبول ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۰۲
حدیث مصراۃ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۰۳
اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۰۴

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مبحث دوم ۔ (تعارض وترجیح) ۳۰۷

تعارض اور ترجیح کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۰۷

دو دلیلوں کے درمیان نفس الامر میں تعارض ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۰۸

تعارض کا حکم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۰۹

اخبار آحاد میں تعارض کی صورتیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۱۰

دو یا زیادہ افعال نبوی کے درمیان تعارض ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۱۰

وجوہ ترجیح ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۱۵

ترجیح بکثرۃ الرواۃ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۱۹

حاضر کی مبیح پر ترجیح ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۲۰

فقہاء کا بیشتر اختلاف ترجیح احد القولین میں ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۲۰

باب ۳ ۳۲۳

متعلقات کتاب و سنت

۱۔ معنی کے ظہور و خفا کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۲۴

۲۔ تاویل ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۲۵

تاویل اور اس کی اقسام ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۲۸

۳۔ دلالت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۳۲

دلالت کی اقسام ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۳۳

مفاہیم مخالفہ اور احناف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۳۶

دلالت کی تقسیم میں احناف و شوافع کے اختلاف کی حقیقت ۔ ۔ ۳۳۶

۴۔ عام و خاص ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۴۸

عام کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۴۸

الفاظ عموم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۵۰

عام کا حکم تخصیص سے قبل ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۵۲

قصر العام علی بعض الافراد کی صورتیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۵۴

تخصیص کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۵۶

عام کتاب کی خاص سنت سے تخصیص ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۵۸

۵۔ حقیقت و مجاز ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۶۰

قرآن میں وقوع مجاز ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۶۰

مجاز کے لئے علاقہ کی ضرورت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۶۱

جمع بین الحقیقت والمجاز ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۶۲

۶۔ امر و نہی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۶۳

حکم کی تعریف اور اس کے اقسام ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۶۴

شاہ صاحب کے نزدیک امر و نہی کی مختلف صورتیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۶۵

امر و نہی کا اقتضاء ضد ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۶۶

مامور بہ کا حسن و قبح ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۶۷

۷۔ مطلق و مقید ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۷۳

مطلق و مقید کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۷۳

مطلق کا مقید پر حمل ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۷۳

باب ۴ اجماع ۳۷۹

اجماع کے معنی ۔ شاہ صاحب اور اجماع کی تعریف ۳۸۰

اتفاق مجتہدین کی قید ۳۸۱

عصر واحد کی قید ۳۸۱

مجتہدین کے امت محمدیہ میں ہونے کی قید ۳۸۲

امر شرعی کی قید ۳۸۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اجماع کی حجیت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۸۲

اجماع کی قطعیت یا ظنیت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۸۵

اجماع کی حجیت کے دلائل ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۸۷

منکر اجماع کا حکم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۹۳

کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۹۵

اجماع صحابہؓ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۳۹۹

وقوع اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کے متضاد بیانات ۔ ۔ ۔ ۴۰۰

اجماع کس طرح وقوع میں آتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۰۱

شاہ صاحب کے نزدیک اجماع صحابہؓ کی اہمیت ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۰۲

ایک شبہ کا ازالہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۰۳

شیخین یا خلفائے راشدین کا اجماع ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۰۳

اہل حرمین کا اجماع ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۰۴

اہل مدینہ کا اجماع ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۰۵

اکثریت کا اجماع ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۰۵

اجماع کی سند ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۰۷

سند شرعی کے ہوتے ہوئے اجماع کے فوائد ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۱۱

اجماع سکوتی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۱۴

اجماع علی قولین ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۱۸

باب ۵ - قیاس ۴۲۱

قیاس کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۲۲

قیاس کی حجیت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۲۳

رائے اور قیاس کا فرق ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۲۳

قیاس کے ارکان ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۲۸

حکم اصل کے درست شرائط ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۲۹

علت کی تعریف ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۳۰

صحت کے شرائط ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

مسالک علت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۵۱

اجماع ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۵۶

نص صریح ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۵۶

ایماء و تنبیہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۵۷

مناسبت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۵۸

سبر و تقسیم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۵۸

طرد اور دوران ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۵۹

قیاس شبہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۶۱

تحقیق، تنقیح اور تخریج مناط ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۶۱

شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۶۳

وصف مناسب سے شرع حکم کے مقاصد کا حصول اور اس کے مراتب ۔ ۴۷۴

مقاصد کے اعتبار سے مناسب کی تقسیم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۷۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

باب ۶۔ استدلال ۴۸۱

۱۔ استدلال ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۸۲
استدلال کے معنی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۸۳
استدلال کی قسمیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۸۳
تلازم یا قیاس اقترانی واستثنائی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۸۴
مدارک حکم کے انتفاء سے حکم کا انتفاء ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۸۶
استقراء ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۸۷
شرائع سابقہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۸۸
۲۔ استحسان ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۹۲
استحسان کے معنی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۹۳
استحسان کی کوئی قسم شوافع اور احناف کے درمیان مختلف فیہ نہیں ۔ ۔ ۴۹۵
امام شافعیؒ نے بھی استحسان سے کام لیا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۹۸
امام شافعیؒ دراصل استحسان بالتشہی کے خلاف ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۴۹۹
امام شافعیؒ مالکی استحسان المصلحہ کے بھی خلاف ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۰۲
شاہ صاحب اور استحسان ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۰۴
۳۔ مصالح مرسلہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۱۰
مصالح مرسلہ کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۱۶
۴۔ استصحاب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۱۶
استصحاب کے معنی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۱۶
استصحاب کے اقسام ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۱۶

استصحاب کی حجیت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۲۴
استصحاب کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۲۶
۵۔ کشف والہام ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۲۹

باب ۷ ۔ اجتہاد ۵۳۱

مبحث اول ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
اجتہاد ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
اجتہاد کی حقیقت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۳۲
اجتہاد کی تعریف سے شاہ صاحب کے اخذ کردہ نتائج ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۳۳
اجتہاد کے سلسلہ میں دو فاسد گمانوں کی تردید ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۳۴
مجتہدین کے اقسام ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۳۵
مثالوں کے ذریعہ مجتہدین کے کاموں کی تفہیم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۳۷
مجتہد مطلق کے متفق علیہ شرائط ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۳۸
مجتہد مطلق کے بعض مزید شرائط ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۴۵
مجتہد مطلق کے لئے بعض مختلف فیہ شرائط ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۴۶
مجتہد مطلق کی دو قسمیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۴۷
مجتہد منتسب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۴۸
مجتہد منتسب کی دو قسمیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۴۹
مجتہد مطلق منتسب کا طریقۂ کار ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۴۹
مجتہد مطلق منتسب کے طریقۂ کار کا خلاصہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۵۲
مجتہد فی المذہب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۵۵۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مسائل کی چار قسمیں اور ہر ایک میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ - - ۵۵۳
امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے اختلاف کی صورت میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ - - - - - ۵۵۴
مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب - - - - - - ۵۵۵
متبحر فی مذہب اگر اپنے امام کے خلاف کوئی حدیث پائے تو کیا کرے - - ۵۵۵
متبحر فی المذہب کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کا مذہب اختیار کرلے - - - - - ۵۵۶
مذاہب اربعہ میں مجتہدین کی کیفیت - - - - - - - ۵۵۸
کیا اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے؟ - - - - - - - ۵۵۹
کیا ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے؟ - - - - - - ۵۶۳
شاہ صاحب کی تحریر سے ایک اشتباہ اور اس کا ازالہ - - - ۵۶۴
اصابت مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے - - - - ۵۶۵
شرائع کی دو قسمیں - - - - - - - - - - ۵۶۵
اختلاف کی چار قسمیں - - - - - - - - - ۵۶۵
وہ صورتیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہوگا - - - - ۵۶۶
وہ صورتیں جن میں ہر مجتہد مصیب ہوگا - - - - - - ۵۶۶
اصابت مجتہد کے بحث کا خلاصہ - - - - - ۵۶۸
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں - - - ۵۶۹
اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے - - - - - ۵۷۰
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی نوعیت - - - - ۵۷۲
کیا زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے؟ - - - - - ۵۷۳

شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرض کفایہ ہونے کی وجوہ - - ۵۷۵

مبحث دوم - - - - - - - - ۵۷۶

تقلید - - - - - - - - - - ۵۷۶

تقلید کے معنی - - - - - - - - - ۵۷۶
تقلید کا حکم - - - - - - - - - ۵۷۶
تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کا نظریہ - - - - - ۵۷۷
شاہ صاحب کے نزدیک تقلید کا جواز - - - - - ۵۷۹
مذاہب اربعہ کی تقلید کے جواز پر امت کا اجماع - - - - - -
مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید - - - - - - - -
تقلید میں اعتدال رکھنا چاہئے - - - - - - - ۵۸۱
شاہ صاحب کے نزدیک تقلید کا وجوب - - - - - ۵۸۱
امام معین کی تقلید کا وجوب اور اس کی وجہ - - - - - - ۵۸۲
ہند اور ماوراء النہر میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تقلید کی وجوب کی صورت - - - - - ۵۸۵
کن لوگوں کے لئے تقلید واجب ہے - - - - - - - ۵۸۵
کن لوگوں کے لئے تقلید حرام ہے - - - - ۵۸۸
عامی کا حکم - - - - - ۵۸۹
تتبع رخص اور اختیار اخف جائز ہے یا نہیں - - - - - - ۵۹۱
عامی کے لئے تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کے خیالات کا خلاصہ - ۵۹۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اختتامیہ ۵۹۷
تتمہ ۶۰۳
کتابیات ۶۱۵
مصنف چند سطروں میں ۶۳۱

مقدمہ طبع ثانی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین، والصلاۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین الی یوم الدین۔

اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ مقالہ نگار کا پی ایچ۔ ڈی۔ کا مقالہ ہے۔ یہ مقالہ ڈاکٹر سید ... مرحوم کے اشراف میں لکھا گیا جو کراچی یونیورسٹی میں شعبہ عربی کے صدر اور پروفیسر تھے۔ ... کے سلسلے میں مرحوم نے جو عرق ریزی فرمائی اور جس محبت کا برتاؤ کیا، اللہ تعالیٰ انھیں اس کی ... عطا فرمائے اور جنت میں ان کے درجات بلند فرمائے۔

اس مقالہ کے دو ممتحن تھے، ڈاکٹر حمید اللہ اور ڈاکٹر فضل الرحمن قریشی، ڈاکٹر قریشی ہی ... ان کے بیرونی ممتحن بھی تھے۔

مقالہ نگار کو جون ۱۹۷۹ء میں اس مقالہ پر کراچی یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں ... کی ڈگری ملی۔

... پہلی بار نومبر ۱۹۸۳ء میں ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد سے شائع ہوا۔ ادارہ کے ... پروفیسر ڈاکٹر صغیر حسن معصومی صاحب نے اپنے پیش لفظ میں لکھا ہے۔ اس کی ... کی طرف خاص توجہ کی گئی۔ اس ایڈیٹنگ کے نتیجہ میں عنوانات اور عبارتوں میں جا بجا ... عمل میں آئیں۔ ناشکری ہوگی اگر مقالہ نگار اس کا اعتراف نہ کرے کہ ان میں سے ... بہت اچھی اور مفید بھی ہیں، بعض مقامات پر کسی لفظ یا جز کی جگہ اس سے بہتر لفظ یا ... دیا گیا ہے، وہ بعض جگہ طویل عبارت کا صحیح خلاصہ کر کے اسے نسبۃً مختصر کر دیا گیا ہے۔
اس کتاب کا نام "اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ" بھی خود ڈاکٹر معصومی صاحب ہی کا

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تجویز تبدیل کردہ ہے اور بلاشبہ یہ اختصار کی سب سے اچھی مثال ہے، کیونکہ یہ مقالہ کراچی یونیورسٹی میں جس عنوان سے پیش کیا گیا تھا وہ حسب ذیل تھا:

"اصول فقہ میں شاہ ولی اللہ کا مسلک فروع میں ان کے رجحانات اور اجتہاد میں ان کے مقام کی تعیین"

ان خوبیوں کے اعتراف کے ساتھ ساتھ نہایت افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ "ایڈٹنگ" کی طرف خاص توجہ کے نتیجہ میں اس مقالہ میں حذف، تغیر اور تحریف کی ایسی صورتیں بھی پیش آئی ہیں جو کسی بھی مصنف کے لئے قابل برداشت نہیں ہو سکتیں۔

اس ایڈیشن میں ہزاروں الفاظ اور جملے نامناسب طور پر بھی تبدیل کئے گئے ہیں۔ بیسیوں عبارتیں اور درجنوں پیراگراف حتیٰ کہ تین تین صفحات حذف کر دیئے گئے ہیں۔ صرف مقدمہ کے ایک سو ایک صفحات میں سے تقریباً دو سو سطریں اور مجموعی طور پر پوری کتاب سے تقریباً ایک ہزار سطریں حذف کر دی گئی ہیں (ٹائپ کے تقریباً ۲۰ صفحات)۔ کہیں کہیں یہ ظلم بھی کیا گیا ہے کہ مقالہ نگار نے جو بات لکھی تھی اس کے بجائے وہ بات لکھ دی گئی جو بالکل اس کے برعکس ہے۔

انہی وجوہ سے مقالہ نگار اس پہلے ایڈیشن میں شائع شدہ ہر بات کو اپنی طرف منسوب کرنے سے اپنی براءت کا اظہار کرنے پر مجبور ہے۔

یہ بھی ہو سکتا تھا کہ مقالہ نگار تحریف و تبدیل شدہ مقامات کی نشاندہی کر کے باقی کتاب کی مسئولیت قبول کر لیتا، لیکن ان مقامات کی اس طرح نشاندہی کے لئے کہ اصل میں کیا تھا اور تبدیل و تحریف کے بعد کیا ہوا، کم از کم دو سو صفحات درکار ہوں گے۔ اور مقالہ نگار اس میں اپنا اور قاری کا وقت برباد نہیں کرنا چاہتا۔

سوال یہ ہے کہ مقالہ میں اس طرح کی تبدیلیاں کیوں عمل میں آئیں؟

دوسرے اسباب کے علاوہ اس کا ایک اہم سبب یہ ہے کہ ایڈیٹر کا دیانت دارانہ اور خلوص پر مبنی یہ نظریہ ہے کہ شاہ ولی اللہ عمل کے ساتھ ساتھ فکری طور پر بھی حنفی ہیں۔ اسی لئے وہ ایسی باتیں برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں جن سے شاہ صاحب کی حنفیت پر حرف آتا ہو۔ چنانچہ اس مقالہ میں جو باتیں ان کے نظریہ کے خلاف تھیں ان میں سے جہاں جہاں انہیں موقع ملا انہیں

تبدیل کر دیا گیا اور بعض مقامات پر جیسا کہ لکھا جا چکا اس طرح تحریف عمل میں آئی کہ مصنف نے جو کچھ لکھا تھا اسے قلم زد کر کے وہ لکھ دیا گیا ہے جو اس کے بالکل ضد ہے۔

مزید ستم اس طرح ہوا کہ ان تحریفات کے باوجود بکثرت عبارتیں ایسی بھی باقی رہیں جن سے ایڈیٹر کے نظریہ کے برخلاف یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب فکری طور پر حنفی نہیں۔ اس کی بنا پر قاری بجا طور پر یہ بھی سوچ سکتا ہے کہ مصنف تضاد کا شکار ہے۔ اسے کیا معلوم کہ یہ تضاد مصنف کا نہیں، ایڈیٹر کا پیدا کردہ ہے۔

معصومی صاحب نے اپنے نظریہ کا اظہار اور مقالہ کی ایڈیٹنگ کے لئے جو طرز اختیار کیا اس کی طرف اشارہ آپ نے "پیش لفظ" ہی میں فرما دیا ہے۔ لکھا ہے:

"۔۔۔۔ یہ ہے کہ مولانا مظہر بقا اپنے مطالعہ کی وجہ سے شاہ صاحب کے متعلق اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ شاہ صاحب شافعی مسلک میں غلو رکھتے تھے اور حنفی مسلک کے خلاف تھے حالانکہ شاہ صاحب کا عمیق مطالعہ درحقیقت حنفیت کی تائید میں مزید تقویت پہنچاتا ہے۔ اندریں حالات ضروری تھا کہ مصنف کے اس غیر معتدل رجحان و بیان کو حتی الامکان علمی انداز پر متوازن شکل میں پیش کیا جائے۔"

جیسا کہ عرض کیا جا چکا اس مقالہ کے مشرف تھے ڈاکٹر سید محمد یوسف مرحوم اور ممتحن دو تھے ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور ڈاکٹر فضل الرحمن قریشی۔

علمی اور تحقیقی اعتبار سے ڈاکٹر یوسف صاحب مرحوم کا جو مقام تھا وہ ان کے قارئین پر مخفی نہیں۔ مرحوم فکری طور پر اہل حدیث تھے (ان کے والد بھوپال کے معروف اہل حدیث عالم تھے) اس کے باوجود ڈاکٹر صاحب مرحوم اس مقالے سے کلی طور پر متفق نہ ہوتے تو ظاہر ہے کہ ڈگری کے لئے پیش ہی نہ ہو سکتا تھا۔

ڈاکٹر فضل الرحمن قریشی کی تنقیدی نظر اور تحقیقی صلاحیت سے کون ناواقف ہے۔ موصوف کا تو کتاب میں سے صرف ایک عبارت پر تبصرہ تھا جسے تبدیل کر دیا گیا۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا علمی و تحقیقی مقام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ موصوف نے دو اہم مشورے دیئے جو دونوں قبول کر لئے گئے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

لیکن ان دونوں حضرات میں سے کسی نے مقالہ پر اس طرح کا کوئی اعتراض نہیں کیا کہ اس میں شاہ صاحب کے افکار کا غلط طور پر تجزیہ کیا گیا ہے یا فلاں دلیل سے جو نتیجہ نکالا گیا ہے وہ غلط ہے۔

اس لئے کیا تو ڈاکٹر معصومی کی طرح ان دونوں حضرات کا شاہ صاحب کے بارے میں پہلے سے قائم کردہ کوئی نظریہ تھا یا اگر تھا بھی اور بالفرض وہ مخالف بھی تھا تو بھی وہ مطمئن تھے کہ مقالہ نگار نے صحیح طور پر نتائج کو دلائل کے ساتھ مربوط کیا ہے اور دلائل اسے جن نتائج کی طرف لے جا رہے تھے وہی اس نے پیش کئے ہیں۔ لہٰذا یک انصاف پسند محقق یہی دیکھتا بھی ہے۔

لیکن ایڈیٹر صاحب نے ایڈیٹنگ کا فریضہ اس طرح انجام دیا کہ اپنے قائم کردہ نظریہ کی ترویج میں یہ بھی بھول گئے کہ ایڈیٹر کی حدود کیا ہیں۔

اگر ایڈیٹر کو مصنف کے خیالات سے اتفاق نہ ہو تو اسے اس کا حق تو ہے کہ حواشی میں اپنا اختلاف ظاہر کردے لیکن اسے یہ حق ہرگز نہیں کہ مصنف کے نظریات اور اس کے بنیادی خیالات ہی کو تبدیل کردے اور مصنف نے جو کچھ لکھا تھا اسے کاٹ کر اصل کتاب میں وہ باتیں لکھ دے جو مصنف نے نہیں لکھیں بلکہ ایسی باتیں بھی لکھ دے جو مصنف کی تحریر سے بالکل متضاد ہیں۔ کیونکہ قاری تو یہی سمجھے گا کہ اصل کتاب میں جو کچھ لکھا ہے وہ مصنف کی تحریر ہے۔ اسے کیا معلوم کہ یہ کارگزاری ایڈیٹر کی ہے۔

اور تو اور مقالہ نگار کا نام تک ایڈیٹر کی قطع و برید سے محفوظ نہ رہ سکا۔ "محمد مظہر بقا" کو صرف "مظہر بقا" کر دیا گیا ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ اصل نام "مظہر بقا" ہی ہے اور "محمد" تو صرف تبرک کے لئے شامل کیا گیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مقالہ نگار کی حد تک یہ صرف تبرک ہی نہیں ایک ضرورت بھی ہے۔ اس لئے کہ "محمد مظہر بقا" تاریخی نام ہے جس کے اعداد ۱۳۴۰ ہیں اور یہی مقالہ نگار کا سنہ ولادت بھی ہے۔ "محمد" کو حذف کر کے تبرک کے ساتھ ساتھ نام کی تاریخیت بھی ختم کر دی گئی۔

مقالہ میں طباعت کی بہت سی ایسی غلطیاں بھی رہ گئیں جو کاتب کے سہو و نسیان پر مبنی ہیں اور یہ غلطیاں اس لئے باقی رہ گئیں کہ طباعت سے قبل اس کی تصحیح نہ ہو سکی ورنہ کم از کم ایسی لفظی یا کتابت کی غلطیاں باقی نہ رہتیں۔

علاوہ اس مقالہ کو طباعت سے قبل تصحیح کے لئے مصنف کے پاس بھیجا جانا چاہئے تھا۔

خصوصاً جبکہ اسلام آباد سے کراچی بھیجنا دشوار بھی نہ تھا۔ لیکن اگر طباعت سے قبل مقالہ کو تصحیح کے لئے مصنف کے پاس بھیج دیا جاتا تو اندیشہ تھا کہ مصنف اس محرف شکل میں اشاعت کی اجازت ہی نہ دیتا۔ اسی لئے مصنف کو ان تحریفات سے بے خبر رکھنا ضروری تھا۔

مقالہ نگار نے سوچا تھا کہ جب یہ مقالہ اشاعت کے لئے منظور ہو کر تصحیح کے لئے اس کے پاس آئے گا تو اس وقت وہ اس میں ایک مختصر مقدمہ کا اضافہ بھی کر دے گا جس میں اپنے مشرف اور دوسرے ان حضرات کا شکریہ بھی ادا کرے گا جن کا شکریہ ادا کرنا اخلاقی فرض تھا۔ مقدمہ پہلے سے اس لئے نہ لکھا تھا کہ مقالہ نگار کو معلوم ہی نہ تھا کہ یہ مقالہ ادارہ کی طرف سے اشاعت کے لئے منظور بھی ہوتا ہے یا نہیں لیکن چونکہ مقالہ تصحیح کے لئے مقالہ نگار کے پاس نہ آیا اس لئے یہ اخلاقی فرض بھی پورا نہ ہو سکا۔

تبدیلیوں کی نوعیت کا ایک عام جائزہ

مقالہ کے عنوان اور مقالہ نگار کے نام کے ساتھ ساتھ جہاں سے مقالہ کی ابتدا ہوتی ہے وہیں سے اصلاح کا سلسلہ بھی شروع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مقالہ کی ابتدائی چار سطروں کی اصل عبارت ایڈیٹنگ کے بعد اصلاح شدہ عبارت ذیل میں درج کی جا رہی ہے تاکہ اصلاح کے معیار اور تغیر و تبدل کا عام اندازہ قائم کیا جا سکے۔

اصل عبارت: مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ میں بعض ایسی اہم شخصیتیں بھی پیدا ہوئی ہیں جنہوں نے اپنے زمانے کے عام رجحانات سے ہٹ کر اپنی روش علیحدہ بنائی ہے۔

ایسی تاریخ ساز شخصیتوں میں سے ایک شاہ ولی اللہ کی ہیں (رحمۃ اللہ علیہ و علیٰ آبائہ و أبنائہ) جنہوں نے فاتح کل نظام کی بشارت سے سرفراز ہو کر وجدانی اور فکری طور پر ایک مستقل روش اختیار کی۔

اصلاح شدہ عبارت: مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ میں کئی ایسی اہم شخصیتیں بھی پیدا ہوئی ہیں جو اس لحاظ سے ممتاز نظر آتی ہیں کہ انہوں نے وقت کے عام غلط رجحانات سے ہٹ کر اپنی روش علیحدہ بنائی ہے۔

ایسی ہی تاریخ ساز شخصیتوں میں سے ایک شاہ ولی اللہ دہلوی کی شخصیت بھی ہے جنہوں نے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"فالش کل نظام زہر فاسد فبرازہ" کو "توشہ دلاں" کی بشارت سے سرفراز ہو کر وجدانی اور فکری طور پر صحیح اسلامی روش اختیار کی:

"بعض ایسی اہم" کے بجائے "ایسی کئی اہم"؛ "جنھوں نے" کے بجائے "انھوں نے"؛ "انہی" کے بجائے "ایسی ہی"؛ "ایک شاہ ولی اللہ بھی" کے بجائے "ایک شاہ ولی اللہ دہلوی کی شخصیت بھی" اور "جو اس لحاظ سے ممتاز نظر آتی ہیں" کا اضافہ۔ اس کا فیصلہ تو قارئین کرام خود کر لیں گے کہ ان میں سے کون سی تبدیلی مناسب یا ضروری تھی اور کونسی نامناسب یا غیر ضروری۔

راقم الحروف کو ان اصلاحات میں خاص طور پر دو جگہ اعتراض ہے:

۱۔ "رحمۃ اللہ علیہ....." کے دعائیہ کلمات کو حذف کر دیا گیا۔

اسلامی آداب کا لحاظ رکھنے والے مسلمان مصنفین کا شعار ہے کہ برگزیدہ شخصیتوں اور اکابر کا کم از کم پہلی بار ذکر کرنے پر دعائیہ کلمات لکھتے ہیں۔ اسی لئے مختلف ہستیوں کا ذکر آنے پر صلی اللہ علیہ وسلم، رضی اللہ عنہ اور رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ لکھے جاتے ہیں۔ لیکن ایڈیٹر کو یہ دعائیہ کلمات نہ معلوم کیوں گراں گزرے کہ انہیں حذف کر دیا۔ راقم الحروف تو کیا یہ بات اللہ کو بھی پسند نہ ہوگی۔

علاوہ ازیں ایک اہم بات یہ ہے کہ عام طور پر مقدمہ، کتاب مکمل کر لینے کے بعد لکھا جاتا ہے۔ اسی لئے مقدمہ لکھتے وقت کتاب کے تمام مضامین مصنف کے ذہن میں ہوتے ہیں اور اسی لئے وہ مقدمہ میں خاص خاص الفاظ کے انتخاب میں خاص احتیاط سے کام لیتا ہے۔

اس کے برخلاف اصلاح کرنے والا ابتدا ہی سے اپنے عمل جراحی کا آغاز کر دیتا ہے۔ اسے اس کا احساس بھی نہیں ہوتا کہ مصنف نے یہ لفظ کس مصلحت سے لکھا ہے کیونکہ اس ابتدائی مرحلے میں اسے معلوم ہی نہیں ہوتا کہ کتاب میں کیا کیا ہے۔

مقدمہ لکھتے وقت چونکہ مقالہ نگار کے علم میں تھا کہ اس نے اس مقالہ میں شاہ صاحب پر اعتراضات بھی کئے ہیں اور ان کے افکار پر تنقیدات بھی کی ہیں اس لئے وہ ابتدا ہی میں یہ دعائیہ کلمات لکھ کر اس کی طرف اشارہ کر دینا چاہتا تھا کہ شاہ صاحب اور ان کے آباء و ابناء کے بارے میں بنیادی طور پر اس کے جذبات عقیدت مندانہ ہیں تاکہ اعتراضات اور تنقیدات پڑھ کر قاری یہ نہ سمجھے کہ مقالہ نگار کو ابتدا ہی سے شاہ صاحب سے اختلاف یا عناد ہے۔

دعا کو حذف کر دینے کی وجہ سے یہ مصلحت بھی فوت ہو گئی۔

...م رجحانات" کو "عام غلط رجحانات" اور "ممتاز روش" کو "صحیح اسلامی روش" کر دیا گیا ہے۔

...اہ صاحب کے زمانہ میں بہت سے سیاسی، معاشرتی اور مذہبی رجحانات بلاشبہ غلط اور غیر اسلامی ...ن کے ساتھ ساتھ بعض رجحانات ایسے بھی تھے جن کو شاہ صاحب نے غلط کہا ہے۔ ان کے ...ص غلط اور غیر اسلامی کہنا بڑی جرأت کا کام ہے۔ مثلاً ایک عام رجحان یہ بھی تھا کہ لوگ ...س سختی سے قائم تھے جسے جمود سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شاہ صاحب کی نظر میں یہ جمود صحیح نہ تھا۔ ...نھوں نے اس کے خلاف لوگوں کو عمل بالحدیث کی تلقین کی۔ اور چونکہ امام شافعی کا مذہب ...ہی سنت کے سب سے زیادہ قریب تھا اس لئے فکری طور پر انھوں نے امام شافعیؒ کے ...یار کر کے اس طرف رہنمائی بھی کر دی کہ دوسروں کو کیا کرنا چاہئے۔

جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب نے مقالہ میں ذکر کردہ صد فیصد اصول اور ستر فیصد ...احناف کے مقابلہ میں امام شافعی کے مذہب کو درست قرار دیا ہے۔ اور دس فی صد ...ں دوسرے ائمہ کے مذاہب کو۔ اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کا رجحان کچھ ...ور زمانہ کا رجحان کچھ اور۔ تو کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ شاہ صاحب کا رجحان صحیح اور اسلامی تھا ...نہ ستر اصول اور اسی فیصد فروع "غلط" اور "غیر اسلامی" ہیں؟

...بات کہ اس زمانہ کے عام رجحان اور شاہ صاحب کے خاص رجحان میں سے کس کا رجحان ...سلامی تھا اور کس کا غلط اور غیر اسلامی، راقم الحروف اپنی طرف سے اس کا فیصلہ نہیں ...صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ اگر زمانہ کا عام رجحان غلط اور غیر اسلامی اور شاہ صاحب ...صحیح وہ اسلامی تھا تو کیا وجہ ہے کہ شاہ صاحب کے رجحان کی پیروی دوسرے تو کیا ...ن کی اولاد تک نے نہ کی؟ اور کیا وجہ ہے کہ شاہ صاحب کے زمانہ سے لیکر آج تک کے تمام حنفی ...سی عام رجحان پر قائم ہیں جو شاہ صاحب کی نظر میں غلط تھا؟

...شاہ صاحب مصراۃ، قلتین اور رفع بالاشارہ ہر دو آمین کی احادیث پر عمل کے قائل ہیں ...ہر کی احادیث کو اقوی اور اثبت قرار دیتے ہیں، حیض کے بجائے طہر کو عدت مقرر کرتے ہیں، ...روزہ اگر قصداً کھا پی کر توڑ دیا جائے تو اس میں کفارہ کے قائل نہیں اور اسی طرح کے بیسیوں مسائل ...حنفی مذہب اور اپنے زمانے کے عام رجحان کی مخالفت کرتے ہیں۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

سوال یہ ہے کہ شاہ صاحب کے دور سے لے کر آج تک کیا کوئی قابل اعتماد حنفی عالم یا مفتی ایسا بھی گذرا ہے جس نے مذکورہ مسائل میں عام رجحان سے ہٹ کر شاہ صاحب کے رجحان کے مطابق فتوی دیا ہو؟ اگر نہیں، تو کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ شاہ صاحب نے عام رجحان کو غلط قرار دیا اور عام لوگوں نے بلکہ بلا اتفاق ہندوستان کے تمام اخلاف نے شاہ صاحب کے رجحان کو

کیا خود ڈاکٹر معصومی صاحب ہند و پاک کے ہر زمانہ کے تمام علماء کے برخلاف اس کی جرأت کرسکیں گے کہ مذکورہ مسائل میں عام رجحان کو غلط اور غیر اسلامی اور شاہ صاحب کے رجحان کو صحیح اور اسلامی قرار دے سکیں؟

مقالہ نگار کے لفظ "غلط" نہ لکھنے اور "ایک ممتاز روش" لکھنے میں یہ احتیاط تھی کہ اس کے ناچیز قلم سے اس کا فیصلہ نہ ہو کہ کس کا رجحان صحیح اور اسلامی تھا اور کس کا غلط اور غیر اسلامی.

البتہ یہ بات مقالہ نگار کے مطالعہ کے نتیجہ میں اس کی بصیرت پر مبنی تھی کہ شاہ صاحب کے معاصرین میں سے کوئی ایسا نہیں جس کو اپنے علمی اور فکری کارناموں کی وجہ سے وہ امتیاز حاصل ہو جو شاہ صاحب کو حاصل تھا اسی لئے "ممتاز روش" کے صحیح اور محتاط الفاظ لکھے گئے تھے جو یہی مناسب بھی ہے۔

اصلاح میں "فانہ کل نظام" کا ترجمہ بھی بریکٹ میں کر دیا گیا ہے۔ عربی سے ناواقف حضرات کیلئے یہ اچھی بات ہے۔ لیکن مقالہ نگار نے اس کا ترجمہ اس لئے نہ کیا تھا کہ مقالہ کی یکسانیت برقرار رہے کیونکہ اس پورے مقالہ میں بکثرت فارسی اور عربی عبارتیں ہیں اور ان میں سے مقالہ نگار نے کسی بھی عبارت کا ترجمہ نہیں کیا۔ عربی سے ناواقف حضرات کی رعایت کرتے ہوئے اس عبارت کا ترجمہ کیا گیا تھا تو اس کا التزام بھی ہونا چاہیے تھا کہ تمام عربی اور فارسی عبارتوں کا ترجمہ بھی کر دیا جاتا تاکہ افادہ عام ہو جاتا اور یکسانیت بھی برقرار رہتی۔

مزید یہ کہ "فانہ کل نظام" کا ترجمہ کیا گیا ہے "فاسد شیرازہ کو توڑنے والا"۔

اس ترجمہ پر بھی راقم الحروف کو دو اعتراضات ہیں: ایک یہ کہ "فانہ" کا ترجمہ کیا گیا ہے توڑنے والا۔ دوسرے یہ کہ شیرازہ (نظام) کے ساتھ لفظ "فاسد" کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فک کے معنی توڑنا نہیں، بلکہ اس کے معنی ہیں: جدا کرنا، چھڑانا۔

جوہری نے صحاح میں فک کے مادہ میں لکھا ہے: فَکَکْتُ الشئ: خلعتُه. وکل

مشتبکین فصلتهما فقد فککتهما۔ یعنی میں نے کسی چیز کو فک کیا، اس کے معنی ہیں: میں نے اسے چھڑایا۔ اور ہر ایسی دو چیزیں جو باہم گتھی ہوئی ہوں اگر تم نے انہیں جدا کر دیا تو کہا جائے گا، تم نے انہیں فک کر دیا۔

جوہری مزید لکھتے ہیں کہ فکّ الرهن کے معنی ہیں رہن کو چھڑایا، اور فک الرقبة کے معنی ہیں "آزاد کیا" یعنی گردن کو چھڑایا، نہ کہ گردن کو توڑا۔

محاوروں کے اختلاف کے مطابق تھوڑے تھوڑے فرق سے اس کے مزید معنی بھی آتے ہیں لیکن سب میں جدا کرنے، چھڑانے کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں، فک کے معنی توڑنا کہیں بھی نہیں۔

اور اگر بالفرض فک کے معنی توڑنا بھی ہوں تو بھی راقم الحروف کے خیال میں لفظ "فاسد" کا اضافہ مناسب نہیں۔ یہ اضافہ اس گمان پر مبنی ہے کہ کسی نظام کو اسی وقت توڑا جاتا ہے جب وہ فاسد ہو گیا ہو۔ حالانکہ یہ کلی طور پر صحیح نہیں۔ کسی عمارت کو توڑنے کی صرف یہی وجہ نہیں ہوتی کہ وہ کمزور اور بوسیدہ ہوگئی ہو۔ اگر مالک کو اس کا قدیم طرز پسند نہ ہو اور وہ اس کی جگہ جدید طرز کی عمارت بنانا چاہتا ہو تب بھی وہ قدیم عمارت کو توڑ دیتا ہے خواہ وہ اپنی قدیم وضع کے اعتبار سے کتنی ہی خوبصورت اور پائیدار کیوں نہ ہو۔

اسی طرح ایک نظام کو ختم کر کے اس کی جگہ دوسرا نظام نافذ کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ قدیم نظام کو اسی وقت توڑا جائے جبکہ وہ فاسد ہو، خوب سے خوب تر بنانے کے لئے بھی یہ اقدام کیا جاتا ہے۔

اور اگر "کل نظام" سے شاہ صاحب کی مراد ہر فاسد نظام ہی ہوتا تو اس کے لئے انہیں ایک لفظ بڑھا دینے میں کیا چیز مانع تھی، خود لکھ دیتے "کل نظام فاسد"۔ لیکن جو بات شاہ صاحب نے نہیں کہی اسے اپنی طرف سے ان کے منہ میں دینے کی کیا ضرورت ہے۔

راقم الحروف کا مقصد صرف یہ ہے کہ جب شاہ صاحب نے "کل نظام" (ہر نظام) کہہ کر اسے عام رکھا تھا تو اسے عام ہی رہنے دیا جاتا، فاسد کا لفظ بڑھا کر اس کے عموم میں کمی نہ کی جاتی، تاکہ فاسد کو صالح اور خوب کو خوب تر بنانے کے دونوں پہلو اس میں آجاتے۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ شاہ صاحب نے لفظ "کل" لکھ کر جو عموم پیدا کیا ہے، اسے عام غیر مخصوص رکھا تھا تو اپنی طرف سے "فاسد" کی قید بڑھا کر اسے مخصوص منہ البعض بنا دینا شاہ صاحب کے مقصد کو فوت کر دینا ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پھر یہ کہ "فاتک کل نظام" کے الفاظ بقول شاہ صاحب غیبی بشارت کا نتیجہ ہیں ان کی اس غیبی حیثیت کو ملحوظ ہوتا تو بھی انہیں اپنے حال پر رہنے دیا جاتا، لفظ "فاسد" کا اضافہ نہ کیا جاتا۔

اگر مترجم کے خیال میں "فاسد" کا لفظ ضروری ہی تھا تو مثلاً اس طرح ترجمہ کیا جا سکتا تھا "ہر نظام سے فساد کو دور (جدا) کر دینے والا" اس طرح کم از کم لغت کی خلاف ورزی نہ ہوتی۔

لغوی مساعمت سے قطع نظر مترجم نے جو یہ ترجمہ کیا ہے "ہر فاسد شیرازہ کو توڑ دینے والا" اس کا مطلب یہ ہے کہ جو نظام یا شیرازہ بھی فاسد ہو گیا تھا، شاہ صاحب ایسے ہر شیرازہ کو توڑنے والے ہیں لیکن مترجم نے اس نازک پہلو کا لحاظ نہیں رکھا کہ "توڑنے والا" میں صرف تخریب کا پہلو ہے تعمیر کا کوئی پہلو نہیں کیونکہ صرف توڑ دینا تخریب تو ہے تعمیر نہیں۔ حالانکہ شاہ صاحب کا تمام کام تعمیری ہے تخریبی نہیں اس میں اگر تخریب کا عنصر ہے بھی تو تعمیر کے لئے ہے کیونکہ ہر تعمیر کے لئے کسی نہ کسی درجہ میں تخریب ضروری ہے۔

اس کے برخلاف اگر "فساد کو دور کرنے والا" ترجمہ کیا جاتا تو لغت سے مطابقت کے علاوہ اس میں تخریب و تعمیر دونوں پہلو آ جاتے۔ فساد کو دور کرنا یہ صورۃً تخریب ہے اور اسی تخریب میں تعمیر کا پہلو یہ ہے کہ جب فساد کو دور کر دیا گیا تو چیز اپنی خالص حالت پر لوٹ آئی۔ سونے سے اگر تانبے کو جدا کر دیا گیا تو سونا اپنی اصلی حالت پر باقی رہا۔

واقعہ شاہ صاحب کا مقصد یہ نہ تھا کہ بانسری کی وجہ سے بانس ہی کو ختم کر دیا جائے یعنی کوئی نظام اگر فاسد ہو تو اس کے فساد کی وجہ سے پورے نظام ہی کو جس میں صالح عناصر بھی ہیں توڑ دیا جائے بلکہ مقصد یہ تھا کہ ہر نظام سے فساد کو دور کر دیا جائے تاکہ وہ اپنی خالص شکل میں لوٹ آئے یا خوب سے خوب تر بنانے کے لئے سابق نظام کی اصلاح کر دی جائے۔

مثلاً شاہ صاحب کے زمانے میں فوجی سپاہی رعایا پر ظلم ڈھاتے تھے شاہ صاحب نے یہ تجویز پیش نہیں کی کہ اس کی وجہ سے فوج ہی کو ختم کر دیا جائے بلکہ صرف یہ فرمایا کہ ان کے مظالم کو ختم کیا جائے۔

یا مثلاً لوگوں نے اسلامی رسوم و شعائر میں غیر اسلامی امور داخل کر لئے تھے تو شاہ صاحب نے صرف یہ تجویز پیش کی کہ ان غیر اسلامی امور کو اپنی معاشرت سے خارج کیا جائے، یہ نہیں فرمایا کہ تمام رسوم و شعائر ہی کو اس کی وجہ سے ختم کر دیا جائے۔

یا مثلاً شاہ صاحب کے خیال کے مطابق حنفی مذہب میں بعض مسائل صریح اور صحیح احادیث کے

خلاف ہیں تو انہوں نے یہ نہیں فرمایا کہ اس کی وجہ سے حنفی مذہب ہی کو ختم کر دیا جائے صرف یہ فرمایا کہ ایسی احادیث کے مطابق کر کے حنفی مذہب کی اصلاح کر لی جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ راقم الحروف کی نظر میں "عام رجحانات" کے درمیان لفظ "غلط" کا اضافہ بھی غلط ہے۔ "ممتاز روش" کے بجائے "صحیح اسلامی روش" لکھنا بھی صحیح نہیں۔ "فاتک" کا ترجمہ بھی لغت سے عدم واقفیت کی دلیل ہے اور "شیرازہ" کے ساتھ لفظ "فاسد" کا اضافہ بھی گمان فاسد پر مبنی ہے۔

یہ تو تبدیلیوں کی نوعیت کا ایک عمومی جائزہ تھا تاکہ اس سے پوری کتاب کی تبدیلیوں کے بارے میں ایک اندازہ قائم کیا جا سکے۔ ذیل میں خاص خاص تبدیلیوں کے چند نمونے پیش کئے جاتے ہیں:

شاہ صاحب کے بیانات میں تحریف

ایڈیٹنگ کے نتیجہ میں اگر صرف مقالہ نگار کے بیانات میں تحریفات ہوتیں تب بھی قابل برداشت نہیں لیکن یہ تحریفات ایسی صورت میں زیادہ سنگین ہو جاتی ہیں کہ شاہ صاحب کے بیانات بھی اس کی زد سے نہ بچ سکے۔ چند نمونے حسب ذیل ہیں:

۱- (ص ۳۰) تفہیمات (ج ۱ ص ۲۱۴ - ۲۱۵) میں شاہ صاحب فرماتے ہیں: "ان امنتم بنبیکم فاتبعوہ خالف مذھبا او وافقہ"

اس کا ترجمہ مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم نے ان الفاظ میں کیا ہے: (مقالہ نگار نے یہی ترجمہ بعینہ نقل کیا ہے)

"اگر تم اپنے نبی پر ایمان لائے ہو تو اس کی اتباع بھی کرو خواہ وہ کسی مذہب کے مخالف ہو یا موافق"

اس میں اس طرح تحریف کی گئی:

"اگر تم اپنے نبی پر ایمان لائے ہو تو نبی کی اتباع بھی کرو بشرطیکہ اس حدیث کی اصلیت ثابت ہو"

۲- (ص ۳۰) تفہیمات (حوالہ سابقہ) ہی کی ایک عبارت کا ترجمہ مولانا مناظر احسن کے الفاظ میں اس طرح تھا:

"اس حدیث سے انہیں صرف یہ چیز روک دیتی ہے کہ جس کی وہ تقلید کرتے ہیں اس نے اسے اختیار نہیں کیا"

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس میں اس طرح تحریف کی گئی ہے:

"اس حدیث سے انھیں صرف یہ چیز روک دیتی ہے کہ جس کی وہ تقلید کرتے ہیں وہ اسے صحیح نہیں سمجھتے"

۳- (ص ۴۴) انفاس العارفین (ص ۴۴) میں شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"مخفی نماند کہ حضرت ایشاں را اکثر امور موافق مذہب حنفی عمل می کردند، الا بعض چیزہا کہ بحسب حدیث یا وجدان بمذہب دیگر ترجیح می یافتند"

(وہ حضرت والد) اکثر امور میں حنفی مذہب کے موافق عمل کرتے تھے مگر بعض چیزیں کہ وہ حدیث یا وجدان کی رو سے دوسرے مذہب میں ان کی ترجیح پاتے تھے)

اس مضمون کو مقالہ نگار نے اپنے الفاظ میں اس طرح لکھا تھا:

"حنفیت کے باوجود بعض مسائل میں وہ حنفیت کے خلاف عمل کیا کرتے تھے۔ یہ وہ مسائل تھے جن میں صحیح احادیث یا ان کے وجدان کے مطابق احناف کے مذہب کے مقابلہ میں کسی دوسرے مذہب کو ترجیح حاصل تھی"

اس عبارت میں ایڈیٹر صاحب نے اپنی طرف سے اس طرح اضافہ کیا:

"حنفیت کے باوجود ...... احناف کے (مشہور) مذہب کے مقابلہ میں کسی دوسرے مذہب کو (جس کے مطابق کسی حنفی امام کا غیر معروف قول موجود تھا) ترجیح حاصل تھی"

شاہ صاحب کی اصل عبارت اوپر مذکور ہوئی کیا عبارت اس اضافہ کی محتمل یا متحمل ہے جو اصلاح میں کیا گیا؟ یہ اضافہ دراصل اس ذہن کا نتیجہ ہے کہ خواہ کچھ ہو کسی بھی طرح سے حنفیت کو مجروح ہونے سے بچایا جائے۔

مقالہ نگار کے بیانات میں تحریف

اس طرح کی تحریف کی متعدد مثالوں میں سے ذیل میں صرف پانچ مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱- مقالہ نگار نے شاہ صاحب کے دو اقتباسات فیوض الحرمین (ص ۴۸، ۴۴) سے پیش کئے تھے جو ص ۳۵ پر موجود ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حنفی مذہب کو معروف سنت کے مطابق کرنے کی صورت یہ ہے کہ احناف کے ائمہ ثلاثہ اور دوسرے محدثین احناف میں سے اس کا قول لیا جائے

سب سے زیادہ قریب ہو" اس کے بعد لکھا تھا:

ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ امت مرحومہ کے اس گروہ کو جو ہندوستان میں تھا، شاہ صاحب سے صحیح کرنے کی بشارت دی گئی، کیونکہ یہی گروہ شاہ صاحب کی اصلاح و تجدید کا مرکز تھا۔ اگر شاہ صاحب اس قوم کی مخالفت کرتے تو اصلاح و تجدید ممکن نہ تھی اس لئے انھیں فروع میں قوم کی موافقت کو بشارت اجماع کا لازمی تقاضا تھا۔ لیکن وہ دیکھتے تھے کہ حنفی مذہب، جو قوم کا مذہب تھا، معروف سنت کے مطابق نہیں، پھر وہ فروع میں قوم کی موافقت کیسے کرتے۔ اس الجھن سے نکالنے کے لئے انھیں یہ بتایا گیا کہ یہ مذہب سنت کے مطابق اس طرح ہو سکتا ہے کہ احناف کے ائمہ ثلاثہ اور ان کے علاوہ دوسرے محدثین احناف کے اقوال میں سے اس قول کو اختیار کیا جائے جو سنت سے زیادہ قریب ہو۔

مذہب کی حقیقت کے سلسلے میں اس سے قبل جو کچھ کہا گیا ان بیانات سے اس کی مزید توضیح ہوتی ہے کہ حقیت کا معیار وہی "المطابقة للسنة المعروفة" (معروف سنت سے مطابقت) ہے اور مذہب حنفی رائج شکل میں اس معیار کے مطابق نہیں۔

شاہ صاحب نے حنفی مذہب کو سنت کے مطابق کرنے کی جو صورت بیان کی ہے اگر انھوں نے اس کی تطبیق کی کوشش کر کے ائمہ و علمائے احناف کے اقوال میں سے کسی کا قول اختیار کیا ہوتا تو اسے حنفی کہا جاتا۔ لیکن ان کی کسی تصنیف سے اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ انھوں نے اس کی کوشش کی ہو۔ وہ مختلف فیہ مواقع پر الا ماشاء اللہ حنفی مذہب کے مقابلہ میں ائمہ مجتہدین کے اقوال ذکر کرتے ہیں اور جس کا قول انھیں سنت سے زیادہ قریب نظر آتا ہے وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں اور یہ بتانے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے کہ امام شافعی، امام مالک وغیرہ ائمہ مجتہدین میں سے جس کا قول وہ اختیار کر رہے ہیں

مقالہ نگار کی اس طویل عبارت کا خلاصہ صرف ڈیڑھ سطروں میں اس طرح کیا گیا ہے:

"شاہ صاحب نے حنفی مذہب کو سنت سے مطابق کرنے کی علمی جد و جہد جاری رکھی اور انھوں نے اس طرح قوم کی مخالفت نہیں کی"

اس سے قطع نظر کہ اسے خلاصہ کہا جائے گا یا نہیں اہم بات یہ ہے کہ مقالہ نگار تو یہ کہہ رہا ہے کہ شاہ صاحب نے حنفی مذہب کو سنت کے مطابق کرنے کی کوئی مستقل کوشش نہیں کی، اور دوسری

Toobaa-elibrary.blogspot.com

طرف منسوب یہ کیا جارہا ہے کہ "شاہ صاحب نے حنفی مذہب کو سنت سے مطابق کرنے کی علمی جدوجہد جاری رکھی"۔

پھر اگر اس جگہ یہ تحریف کی تھی تو اس کا تو کو لحاظ رکھنا چاہیے تھا کہ آئندہ جہاں جہاں اس طرح کی بات آتی وہاں بھی اسی طرح کی تحریف کردی جاتی تاکہ کم از کم مقالہ نگار پر تضاد کا الزام تو نہ آتا۔ لیکن اس کے گیارہ صفحہ بعد مقالہ نگار نے جو یہ لکھا تھا کہ "بلاشبہ شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ مجھ پر یہ نمونہ منکشف ہوا کہ اگر ائمہ احناف کے اقوال میں سے صرف اس قول کو لیا جائے جو حدیث کے موافق ہو اور اسی طرح فقہ حنفی کو مرتب کردیا جائے تو یہ کبراعظم ہوگی۔ لیکن اگر شاہ صاحب نے اس طرح فقہ حنفی کو مرتب کرکے دکھایا ہوتا تب بھی یہ تسلیم کرنے کا موقع ہوتا کہ وہ اصطلاحی طور پر یہی کم از کم اسی کارنامے کی وجہ سے حنفی مذہب کے منتسب ہیں۔ مگر شاہ صاحب کا جو کام زمانہ کے سامنے ہے اسے دیکھ کر کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ یہ کام انھوں نے کہاں اور کس کتاب میں کیا؟"

اس عبارت کو برقرار رہنے دیا گیا۔ کیا اس طرح مقالہ نگار پر تضاد کا الزام نہیں آتا؟ اور یہ تضاد اس کا نتیجہ ہے کہ اصلاح میں سہل انگاری سے کام لیا گیا ہے۔

۴۔ (ص ۳۶۴) شاہ صاحب نے چند مثالیں پیش کی ہیں: مسلک نص کی مثال ہے "وکل مسکر حرام"۔ مسلک ایماء کی مثال ہے "مواقعۃ اعرابی"۔ مسلک سبر و حذف اور تنقیح مناط کی مثال ہے "الربوا بالبر" اور تتبع دلائل شرعیہ کی مثال ہے: "الزانیۃ والزانی" کا آیا اور "السارق والسارقۃ" الخ۔

اس پر راقم الحروف نے لکھا تھا کہ شاہ صاحب نے تتبع دلائل شرعیہ کی جو مثال لکھی ہے وہ محل نظر ہے۔

اصلاح میں تتبع دلائل شرعیہ سے پہلے کی مثالیں حذف کردی گئیں اور یہ لکھا گیا کہ "تتبع دلائل شرعیہ کی مثال میں "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" اور "السارق والسارقۃ فاقطعوا" کا ذکر مناسب ہے"۔

گویا جس چیز کو مقالہ نگار محل نظر لکھ رہا ہے اسے مناسب قرار دیا گیا اور اس کے بعد مقالہ نگار نے محل نظر ہونے کی جو وجہ بیان کی تھی اسے کچھ کا کچھ بنا دیا گیا۔

۳۔ (ص ۲۹۰) اصل: شاہ صاحب کے کلام سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اجماع میں "علی أمر شرعی" کی قید کا لحاظ کرتے ہیں یا "علی أمر من الأمور" کی قید کا۔ اور ظاہر ہے کہ ان

دونوں میں بڑا فرق ہے۔ پہلی صورت میں اس کے تحت صرف شرعی امور آتے ہیں اور دوسری صورت میں شرعی اور دوسرے دنیاوی امور بھی"۔

اصلاح: "شاہ صاحب کی تحریروں سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اجماع میں "علی أمر شرعی" کا لحاظ کرتے ہیں یا "علی أمر من الأمور" کی قید کا۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں کا مآل ایک ہے۔

راقم الحروف تو کہہ رہا ہے کہ دونوں میں بڑا فرق ہے اور اس کی طرف منسوب یہ کیا جارہا ہے کہ دونوں کا مآل ایک ہے۔

۴۔ (ص ۳۳۳، ۳۳۴) اصل: "ظاہر میں اس کے معنی ظاہر سے مذہ صرف معتبر ہوگا اور دلیل میں معنی ظاہر سے صرف معتبر ہوگا"۔

اصلاح: "ظاہر میں اس کے معنی ظاہر سے کسی دوسرے معنی کی طرف منتقل ہونا معتبر ہے اور دلیل میں معنی ظاہر سے کسی دوسرے معنی کی طرف منتقل ہونا ممکن نہیں"۔

مقالہ نگار نے جو لکھا تھا اسے بالکل الٹ دیا گیا ہے اور یہ فن اصول فقہ میں "تجز" کا ثبوت لیکن شکوہ اس کا ہے کہ اسے مقالہ نگار کی طرف کیوں منسوب کیا گیا۔

۵۔ (ص ۲۷۵) اصل: "لیکن اگر شارع ضد امر کی نہی نہ کرے تو بھی شاہ صاحب کے نزدیک تقاضائے امر کی وجہ سے وہ ضد منہی عنہ ہوگی یا نہیں، اس کے بارے میں اس مثال نے نیز "بوجہ ضد" اور "منہی عن ضد" کے الفاظ نے اشتباہ پیدا کردیا ہے۔

اصلاح: "اگر شارع ضد امر کی نہی کا حکم صادر نہ کرے تو بھی شاہ صاحب کے نزدیک تقاضائے امر کی وجہ سے وہ ضد منہی عنہ ہوگی"۔

راقم الحروف جس بات میں اپنے شبہ کا اظہار کررہا ہے اس میں ایک حتمی بات اس کی جانب منسوب کردی گئی۔ مذکورہ چند مثالیں اس کی شاہد ہیں کہ مقالہ نگار نے جو کچھ لکھا تھا اس کے بالکل برعکس بات اس کی جانب منسوب کی گئی۔

مصنف جو لکھے اس کے بجائے اس کی جانب ایسی بات منسوب کردینا جو اس کی ضد ہو اخلاق و دیانت کی عملی مثال ہے۔ قرآن کریم میں یہود کے لئے فرمایا گیا ہے: "یکتبون الکتاب بأیدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ" (یہ اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں، پھر کہہ دیتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حذف:

معلوم ہو چکا کہ مقالہ سے تقریباً ایک ہزار سطریں حذف کی گئی ہیں۔ حذف کے بعض نمونے حسب ذیل ہیں:

۱۔ (ص ۲۵) اصل: "تو بعض مسائل میں حنفی مذہب سے منحرف ہو کر حدیث پر . . . "

اصلاح: "حنفی مذہب سے منحرف ہو کر" یہ عبارت حذف کر دی گئی ہے۔

۲۔ (ص ۳۳) شاہ صاحب نے الخیر الکثیر (ص ۱۰۸) میں لکھا ہے: "التراجم القیاسیہ کا نتیجہ لہا عندنا (قیاسی شرائع) سے ہمیں اطمینان نہیں ہوتا"۔ اس کے بارے میں مقالہ نگار نے لکھا تھا:

"یہاں شرائع قیاسیہ ..... شاہ صاحب کے عدم اطمینان سے ان کا عدم تقلید کا رجحان بہت نمایاں ہے"۔

اصلاح میں اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۳۔ (ص ۴۰) راقم الحروف نے احناف سے شاہ صاحب کے اختلاف بیان کرتے ہوئے لکھا تھا:

"اور جب صورت حال یہ ہے تو اگر اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ شاہ صاحب اپنے عمل کے اعتبار سے گو حنفی ہیں، فکر کے اعتبار سے شافعی ہیں"۔

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۴۔ (ص ۴۱) "پھر کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی کہ امام ابو حنیفہ سے شاہ صاحب کے تقریباً ۷۰ فیصد اختلافات کو ان کی آراء خاصہ یا فقہی اصطلاح میں ان کے مختارات کہہ دیا جائے؟ کیا اس کے مقابلہ میں یہ بات بہتر نہیں کہ امام شافعی سے ان کے ۳۰ فیصد اختلافات کو مختارات سے تعبیر کیا جائے۔ جب یہ ثابت ہو چکا کہ اتباع کا مدار فکر پر ہے اور فکر کے اعتبار سے شاہ صاحب یقیناً حنفی نہیں تو پھر یہ بات اور بھی شدت سے کھٹکتی ہے کہ ان کے حنفی ہونے کا کیا مطلب ہے؟"

اس پوری عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۵۔ (ص ۴۲) "اسی طرح شاہ صاحب نے بھی ان مسائل میں جن میں وہ احناف کے مسلک کو غیر اولیٰ اور مرجوح سمجھتے تھے، اپنے آپ کو عمل کے اعتبار سے حنفی ہی رکھا کیونکہ مصلحت تجدید و اصلاح اسی کی متقاضی تھی"۔

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۶۔ (ص ۴۳) "تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام معین کی تقلید کے خلاف فقہاء محدثین کی پیروی کرنے کا جو رجحان شاہ صاحب میں سفر حرمین سے قبل پیدا ہوا تھا جو حرمین سے لوٹنے کے بعد بھی باقی رہا اور جس کا سراغ سنہ ... تک ملتا ہے وہی رجحان آخر وقت تک قائم رہا"۔

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۷۔ (ص ۱۳۹) اصل: "متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کے متعلق جو گفتگو کی گئی کا خلاصہ یہ ہے کہ فکر و عمل کا جو تضاد شاہ صاحب کی زندگی کے بعض گوشوں میں نظر آتا ہے اس کا ... یہ مسئلہ بھی ہے کہ وہ فکراً سلفی ہیں اور عملاً خلفی"۔

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا۔

۸۔ (ص ۲۲۳) اجماع سکوتی کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں مقالہ نگار نے ۶ اقوال لکھے تھے۔ ان میں سے تین کو حذف کر دیا گیا۔

عنوانات میں تبدیلیاں

عنوانات میں بکثرت تبدیلیاں عمل میں آئی ہیں۔ چند نمونے حسب ذیل ہیں:

عنوان در اصل ایک رمز یا اجمال ہوتا ہے اس تفصیل کا جو اس کے تحت لکھی جاتی ہے۔ اسی لئے عنوان کو ایسا ہونا چاہئے کہ اسے پڑھتے ہی یہ سمجھ میں آجائے کہ اس کے تحت کیا تفصیل ہونی چاہئے۔ اس مقالہ کے عنوانات میں جو تبدیلیاں کی گئی ہیں ان میں بکثرت مقامات میں یہ خصوصیت [illegible] رہی۔ مثلاً:

۱۔ (ص ۳۰۴) اصل عنوان: "اہل بیت کے اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے"

اصلاح: "اجماع معتبرہ"

۲۔ (ص ۳۰۸) اصل: "وقوع اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کے متضاد بیانات"

اصلاح: "وقوع اجماع"

۳۔ (ص ۳۹۸) اصل عنوان: "وصف مناسب، شرع حکم کے مقاصد کا حصول اور اس کے مراتب"

تبدیل کردہ عنوان: "شرع حکم کے مقاصد کا حصول"

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۴ - (ص ۳۰۷) اصل عنوان: "مدارکِ حکم کے استقراء سے حکم کا استنباط"
تبدیل کردہ عنوان: "حکم کا استنباط"

۵ - (ص ۳۵۵) اصل عنوان: اصابتِ مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے:
تبدیل کردہ عنوان: "اصابتِ مجتہد" (حالانکہ اس عنوان کے تحت صرف شاہ صاحب کی آراء ہیں، اصابتِ مجتہد کے مسئلہ پر اصولی گفتگو نہیں)

۶ - (ص ۳۴۴) اصل عنوان: شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرضِ کفایہ ہونے کی وجوہ:
تبدیل کردہ عنوان: اجتہاد فرضِ کفایہ۔

۷ - (ص ۴۷۴) اصل عنوان: کن لوگوں کے لئے تقلید حرام ہے؟
تبدیل کردہ عنوان: تقلید حرام ہے۔

بعض مزید تبدیلیاں

(ص ۳۱) اصل عبارت اس طرح تھی: "امراء و عوام کے اسی رجحان کی وجہ سے عہدۂ قضاء پر صرف وہ علماء فائز کئے جاتے تھے جو نرے حنفی ہوں۔ گویا اس زمانے کی سوسائٹی میں جامد حنفیت کی مانگ تھی اور اجتہاد کی راہ اختیار کرنا اپنے آپ کو بے قیمت کرنا تھا۔ چنانچہ شاہ صاحب نے بھی جب حنفیت کو عملاً نہیں، فکری طور پر منحرف ہو کر اپنی راہ علیحدہ بنائی تو خود ان کے زمانے والوں نے اس راہ کو اختیار کیا اور نہ ان کے بعد والوں نے۔ کیونکہ شاہ صاحب اگر مجتہد مطلق مستقل ہیں تو کسی مستقل فرقہ کی شکل میں ان کے متبعین کہاں ہیں؟ اور اگر مجتہد منتسب اور فقیہ محدث ہیں تو جس نقد حدیث کی انھوں نے بنیاد رکھی تھی اس پر کون عامل ہے؟ ہندوستان کے دو ہی فرقے مسلکاً ان کی طرف اپنا انتساب کرتے ہیں: حنفی اور اہلِ حدیث۔ حنفی اگر شاہ صاحب کے متبع ہیں تو بیشتر مسائل میں حنفیت کا جو انحراف شاہ صاحب نے کیا ہے، یہ کیوں نہیں کرتے؟ اور اگر اہلِ حدیث شاہ صاحب کے متبع ہیں تو ان کے عمل اور تلقین کے خلاف نفسِ تقلید سے یہ تنفر اور ائمہ مجتہدین سے یہ بیزاری کیوں؟"

اس عبارت میں تحریف کر کے بات کو کیا سے کیا بنا دیا گیا ہے، ملاحظہ فرمایئے:

"امراء و عوام کے اسی رجحان کی وجہ سے عہدۂ قضاء پر صرف وہ علماء فائز کئے جاتے تھے جو

…ے اور حنفی فتاوی پر عمل کرتے تھے اور حنفی ائمہ کے اقوال سے سرمو انحراف ناجائز تصور … شاہ صاحب کے نزدیک ایسی حنفیت دینِ حنیفی کی روح کے خلاف تھی۔ چنانچہ شاہ صاحب … طور پر حنفی رہے مگر دوسرے ائمہ کے اقوال سے رواداری برتتے تھے۔ ان کا یہ عالمانہ مسلک … حکم اور فکر سے زیادہ ہم آہنگ تھا، کم مایہ اہلِ علم کے بس کی بات نہ تھی۔ اس لئے ان کے … لوں نے اس راہ کو اختیار کیا اور نہ ان کے بعد والوں نے۔"

(ص ۳۸) اصل: "اگر ان سے (یعنی عبدالوہاب سے) شاہ صاحب کی ملاقات ثابت ہوتی تب تو دوسرے کے تأثر کا ثبوت بھی مل جاتا لیکن محمد بن عبدالوہاب کے خیالات کو سامنے رکھ کر … اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس زمانہ کے حرمین کے شیوخ سے جو لوگ استفادہ کرتے تھے … سے کیا خیالات لیکر لوٹتے تھے۔ لہٰذا قرینِ قیاس ہے کہ محمد بن عبدالوہاب کے جو خیالات ہیں … اختلاف کے مطابق اس کے قریب قریب خیالات شاہ صاحب کے بھی ہونے چاہئیں۔ … بن عبدالوہاب کے خیالات وہی ہیں جو خیالات کہ ابن تیمیہ کے ہیں۔"

اصلاح: "اگرچہ ان سے شاہ صاحب کی ملاقات ثابت نہیں اور نہ دونوں کے خیالات میں مطابقت ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ محمد بن عبدالوہاب امام ابن تیمیہ کے متبع ہیں۔"

(ص ۳۹) اصل: "بہر حال شاہ صاحب کے ذہن پر حنفیت کی گرفت سفرِ حرمین سے قبل ہی کمزور پڑ چکی … مالکی اور شافعی اساتذہ کی صحبت اور ابن تیمیہ کے اثرات نے اس گرفت کو مزید کمزور کر دیا۔"

اصلاح: "بہر حال شاہ صاحب کے ذہن پر حنفیت کی گرفت، مالکی اور شافعی اساتذہ کی صحبت کے اثرات سے مزید کمزور پڑ گئی۔"

(ص ۴۲) راقم الحروف نے فیوض الحرمین (ص ۶۴-۶۵) کے حوالے سے لکھا تھا: "معلوم ہوا کہ … صاحب کی طبیعت کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ ہر مذہب کے ساتھ تقلید کی زنجیر کو توڑ دیا جائے لیکن … رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ البتہ طبعی تقاضے کا اس درجہ لحاظ رکھا کہ تقلید … کو مذاہب اربعہ تک محدود رکھ دیا اور یہ حکم دیا کہ حتی الوسع ان میں باہم توفیق کی کوشش کی جائے۔"

… میں اس طرح تبدیلی کی گئی: "غرض مذاہب ثلثہ کے مقلد اساتذہ کی صحبتوں نے اور خصوصاً … رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے روحانی حکم نے شاہ صاحب کے عدم تقلید کے رجحان کو زائل کر دیا۔"

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(ص ۳۷، ۳۸) اصل: جب کسی چیز کو حکم کی علت مقرر کر دیا جائے تو حکم اس پر دائر ہوتا ہے۔

اصلاح: حکم کی علت مقرر کرنے پر حکم دائر ہوتا ہے۔

(ص ۳۰، ۳۲) اصل: اگر اجماع کی سند ظنی ہو تو اس کے دو فوائد ہیں: ایک یہ کہ انعقاد اجماع کے بعد اس دلیل پر یا اس پر کہ دلیل سے حکم کس طرح ثابت ہوتا ہے بحث کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اسی لئے بسا اوقات یہ دلیل فراموش بھی ہو جاتی ہے۔

اصلاح: اگر سند ظنی ہو تو اس کے دو فوائد ہیں: انعقاد اجماع کے بعد نہ دلیل کی حاجت رہتی ہے اور نہ اس دلیل سے ثبوت حکم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ دلیل بسا اوقات پیش نہیں کی جاتی۔

(ص ۳۹) اصل: اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں اور ان دونوں اقتباسات سے بطریق فحوی الخطاب یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک وقف "العلم" پر ہے۔

اصلاح: اس عبارت سے واضح ہے کہ بعض متشابہ امور میں پیغمبر اسلام علیہ السلام اور راسخین فی العلم بعض اسرار کا ادراک کرتے ہیں۔ ان دونوں اقتباسات سے ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک وقف "العلم" پر ہے۔

(ص ۴۴، ۴۵) اصل: کتاب تمام احکام شرعیہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں اسی لئے سنت کی طرف رجوع ناگزیر ہوتا ہے اور کتاب و سنت دونوں مل کر بھی چونکہ تمام مسائل کے لئے ناکافی ہیں اسی لئے قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے (اگرچہ فی نفسہ سنت اجماع اور قیاس کی حجیت ان کے ماننے والوں کے نزدیک قطعی دلائل سے بھی ثابت ہے)۔

اصلاح: کتاب احکام شرعیہ کی تفصیل و تشریح کے لئے سنت کی طرف رجوع کا حکم دیتی ہے اور کتاب و سنت دونوں بعض فروعی مسائل کے لئے قیاس کی سفارش کرتے ہیں۔ غرض سنت اجماع اور قیاس کی حجیت ماننے والوں کے لئے قطعی دلائل سے ثابت ہے۔

اسلامی ادارہ تحقیقات اسلامی کی تحریری اجازت مورخہ ۵/۱۲/۱۹۷۹ء سے اب یہ مقالہ نظر ثانی کے بعد دوبارہ شائع ہو رہا ہے۔ نظر ثانی کے نتیجہ میں اگرچہ کچھ تبدیلیاں بھی عمل میں آئی ہیں لیکن حتی الامکان اس کی کوشش کی گئی ہے کہ مقالہ کو اس کی اصلی شکل میں پیش کیا جائے۔

اس مقالے کی پہلی اشاعت میں عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے نہیں لکھے گئے۔ موجودہ اشاعت میں مقدمہ کی حد تک تمام عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے لکھ دیئے گئے ہیں اس لئے کہ اصول فقہ جن کا فن نہ ہو ان قارئین کو بھی مقدمہ سے دلچسپی ہو سکتی ہے، یہ ترجمے مقدمہ کے آخر میں موجود ہیں۔ اصل کتاب کے ابواب و عنوانات میں یہ ترجمے اس لئے نہیں کئے گئے کہ ان کا مطالعہ وہی حضرات کریں گے جنہیں اصول فقہ کے فن سے دلچسپی ہو، اور امید یہی ہے کہ کم از کم ان کی اکثریت عربی اور فارسی سے واقف ہو گی۔

آخر میں راقم الحروف ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کرنا اپنا اخلاقی فرض سمجھتا ہے جنہوں نے اس مقالہ کے سلسلہ میں تعاون فرمایا بالخصوص استاذ گرامی حضرت مولانا سید منتخب الحق صاحب قادری مدظلہ العالی سابق عمید کلیہ شریعہ و رئیس شعبہ علوم اسلامی جامعہ کراچی جو راقم الحروف کے علم و تجربہ کی حد تک مملکت پاک میں فن اصول فقہ کے امام ہیں۔ اگر اس فن کے دقیق اور غامض مسائل میں موصوف کی مشفقانہ اور بصیرت افروز رہنمائی میسر نہ ہوتی تو راقم الحروف کو ان کے حل میں بڑی دشواری پیش آتی۔ جزاہ اللہ أحسن الجزاء۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين۔

محمد مظہر بقا

أستاذ مركز البحث العلمي، كلية الشريعة،

جامعة أم القرى، مكة المكرمة

مكة المكرمة ۲۲/۸/۱۴۰۶ھ
۱/۵/۱۹۸۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

(طبع اول)

از ڈاکٹر صغیر حسن معصومی

ڈاکٹر مولانا مظہر بقا صاحب کا مقالہ "اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ" چند سال ہوئے ادارۂ ہذا میں بغرض اشاعت موصول ہوا تھا۔ اس کے بعض اقتباسات وقتاً فوقتاً "فکر و نظر" کے مختلف شماروں میں شائع ہوتے رہے ہیں۔

اس وقت جبکہ پاکستان کو ایک متفقہ دستور مل چکا ہے اور لوگوں میں اجتماعی قوانین کی اصلاح اور اجتماعی مسائل کے حل کرنے کا احساس تیز سے تیز تر ہو چکا ہے شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے فقہی کارناموں اور اصولی آراء کو پیش کرنا نہایت موزوں معلوم ہوتا ہے۔

بنا بریں اس مقالہ کی اڈیٹنگ کی طرف خاص توجہ مبذول کی گئی اور کتابی شکل میں اسے شائع کرنے کے لئے تیار کر لیا گیا۔ الحمد للہ کہ اب یہ کتاب بذریعہ آفسٹ چھپنے کے لئے پریس میں بھیجی جا رہی ہے۔

یہ مقالہ نہایت عالمانہ ہے اور شاہ صاحب کی تالیفات پر مبنی ہے۔ شاہ صاحب کے متعلق جو کچھ کتابیں اردو میں دستیاب ہیں امید ہے کہ ان میں یہ کتاب نہایت ممتاز سمجھی جائے گی۔ شاہ صاحب کے فقہی آراء کا تجزیہ و تحلیل کرنے کے لئے علوم شرعیہ میں غیر معمولی مہارت اور ممارست کامل کی ضرورت ہے۔ مقالہ بڑی محنت سے لکھا گیا ہے۔ بعض اصولی مباحث پر وضاحت کی خاطر اطناب و تکرار کی وجہ سے حجم میں زیادتی ناگزیر تھی۔ مصنف نے دقیق مسائل کی تفصیل کہیں اپنی عبارتوں میں اور کہیں حواشی میں بیان کر کے اپنے خیال میں وضاحت کی بڑی حد تک کوشش کی ہے۔ علاوہ زبان و بیان کی وجہ سے بھی کتاب کے مضامین میں قدرے مغلق موجود ہے جو تحقیقی مقالوں کا خاصہ ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ مولانا مظہر بقا اپنے مطالعہ کی وجہ شاہ صاحب کے متعلق اس غلط فہمی میں پڑ گئے کہ شاہ صاحب شافعی مسلک میں غلو رکھتے تھے اور حنفی مسلک کے خلاف تھے۔ حالانکہ شاہ صاحب کا عمیق مطالعہ درحقیقت حنفیت کی تائید میں مزید تقویت پہنچاتا ہے۔ لہٰذا یہ حالات یہ ضروری تھا کہ مصنف کے غیر معتدل رجحان و بیان کو حتی الامکان علمی بنیاد پر صحیح رنگ میں پیش کیا جائے۔ فقہی مسائل کی انتہا نہیں چند مسائل کو شمار کر کے ان سے کوئی اوسط نکال لینا صحیح اعداد و شمار فراہم نہیں کر سکتا۔ اوسط اس وقت صحیح طور پر نکالا جا سکتا ہے

... مسائل کا مجموعہ پیش نظر ہو۔ پھر شاہ صاحب حنفیت کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ اس مسلک کی ... قول فقیہ تینوں مسلکوں کے فیصلوں کے مطابق ضرور مل جاتا ہے۔ اس طرح یہ فقہی مسلک چاروں ... کرنے میں سہولت فراہم کرتا ہے۔ چونکہ یہ تحقیقی مقالہ مصنف کی پہلی کوشش ہے اس لئے اقتباسات ... کا خاص خیال رکھا گیا ہے اور مزید تکرار سے بچنے کے لئے ان اقتباسات کے ترجمہ و ... سے گریز کیا گیا ہے۔ صحیح طریقہ تحقیق یہ ہے کہ آثار و اقوال کے نقل میں دیانتداری کے ساتھ متن کئے جائیں اور ان کے حوالے حاشیہ میں دیے جائیں۔ اس طرح متن و حواشی اقتباسات نقل کرنے کی ... رتی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اقتباسات فارسی و عربی نہ جاننے والوں کے لئے مفید ہیں مگر ... ناگزیر ہیں۔ وقت و حالات کے پیش نظر اقتباسات کے خلاصے ثبت کرنے کی کوشش سے ... یہ اقتباسات اہل علم و تحقیق کو بہت سی الجھنوں سے بچانے میں نہایت کارآمد و معاون ثابت ہوں گے۔

اصول فقہ کے مسائل کتاب اللہ و سنت رسول سے مستنبط ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ شرائع اسلام کا ایک ... حصہ کتاب اللہ اور خود کتاب اللہ کا بیان ہے کہ رسول تمہیں آیات بتاتے ہیں اور ساتھ ہی معاش کے رموز سکھاتے ہیں۔ مزید حکم ہے کہ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ اس کے بموجب ... صلی اللہ علیہ وسلم میں نہایت عمدہ مثال و نمونہ ہے اس لئے سنت رسول دوسرا ماخذ ہے۔ سنت رسول ... عمل اور عقل انسانی کی اختراع نہیں ہے۔ افعال و اقوال و تقریرات رسول سے الگ اپنی عقل و سمجھ کے ... اصول و کلیات ہیں جیسا کہ آج کل بعض گمکردہ راہ لوگ عصر حاضر کی اس مسلک کو یقین ... خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ بناتے ہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ سارے سنن رسول عملی ... نسلاً بعد نسل اس زمانے تک پہنچے ہیں ان میں کچھ اقوال و افعال رسول دوسری تیسری صدی میں ... بھی تحریر میں لائے گئے اور یہ مستند بھی ہے کہ امام اوزاعی، امام مکحول شامی، لیث مصری، عبدالرحمٰن ... امام ابو یوسف وغیرہ کی کتابیں بہت سے اقوال و افعال و تقریرات نبوی پر مشتمل ہیں جو صحیح سند سے ... ہوئے ہیں کیونکہ اہل حدیث جو احادیث رسول کا اعتبار کرتے اصول و ضوابط کے ... روایت و درایت سے پرکھنے کے بعد روایات رسول و صحابہ کو اپنے مجموعہ میں جگہ دیتے رہے۔ ... اس کی تائید امام مالک کے بیان کردہ جملوں سے ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ روایت جو مجھ تک ... وہ یہی ہے لیکن اہل مدینہ کا عمل اس حدیث کے خلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کسی صحیح ... کے خلاف عمل نہیں کر سکتے کیونکہ انہوں نے صحابہ کرام اور اعلیٰ تابعین کی تقلید میں پوری عزم و احتیاط ...

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کام لینے سے کبھی تغافل نہیں کیا۔ الصلوٰۃ المکتوبۃ فی اصلی کے بمصداق عبادات و معاملات کی ادائیگی میں کسی قسم کی زیادتی یا کمی کو روا نہ رکھتے تھے۔ یہی حال کوفہ والوں کا تھا کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تقلید میں سختی سے کاربند تھے۔ محدثین کرام جو زمانۂ مابعد میں تھے انہیں صحابہؓ کی تقلید سے غرض ہو چکی اور ان کا سلسلہ زور تنقید حدیث اور اقصر رجال کے متعلق تفحص و تفتیش میں صرف ہوتا تھا۔ خود امام شافعیؒ جن کی پیدائش سنہ ۱۵۰ھ میں ہوئی اور جنہوں نے امام مالکؒ کی صحبت بھی کچھ زمانے تک اٹھائی تھی زیادہ استفادہ امام صاحب کے نوجوان شاگرد امام محمد حسن شیبانیؒ سے کیا تھا۔ اس نے احادیث کے پرکھنے والے انہیں سے استفادہ کر سکے میں طبعی طور پر متاخرین میں رہے۔ انہوں نے اسی لئے محدثین کا رویہ اختیار کیا اور یہ بھول گئے کہ اصحاب الحدیثؒ کی بیشتر حدیثیں باعتبار روایت میں آحاد ہیں۔ یعنی ایک صحابی یا ایک تابعی نے ان کی روایت کی تھی۔ بعد کے عہد میں رواۃ کی تعداد میں زیادتی ہوئی اور بعد کی کثرت رواۃ کے پیش نظر آحاد پر عمل کرنے کو ترجیح دی گئی مگر یہ بات ذہن سے اتر گئی کہ اگر روایت صحیح ہوتی تو ضرور قرن اول میں ایک سے زائد راوی ہوتا اور وہ حدیث متواتر ہوتی۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے وقت میں ان آحاد احادیث میں سے جو واقعہ ہے کہ کسی کو صحیح نہیں سمجھا گیا اور اسی لئے امام صاحب نے اس پر عمل نہ کیا۔ اس کے برعکس بعض احادیث جو عملی طور پر روزمرہ کی زندگی میں داخل تھیں ان کی روایت بعض انفرادی کوششوں سے تو ملتی ہے مگر روایت سے گئیں اور ان کو عام متداول مجامع حدیث میں جگہ نہ مل سکی۔

یہ بھی واقعہ ہے کہ فرض عین و فرض کفایہ میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں فرق سمجھا گیا اور آپ نے صلوٰۃ الجنازہ کو فرض کفایہ قرار دیا۔ وجوب کا لفظ تو عام طور پر احادیث نبوی میں مستعمل ہوا ہے مگر کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ جیسے قرآنی الفاظ سے فرضیت کا حکم واضح ہے۔ غرض احکام الٰہی یعنی فرض، واجب، سنت (ندب) مباح اور حرام (نہی) و مکروہ توقیفی ہیں یعنی قرآن و سنت سے ثابت ہیں۔ بعض محدثین خصوصاً اصحاب مالک کا احکام خمسہ پر اصرار صرف اصطلاحی ہے جس کی تائید اصل لغت سے نہیں ہوتی۔

معقول الاصل یا قیاس کی بنا بھی کتاب و سنت پر ہے البتہ انفرادی اجتہاد قیاس ہے اور جب انفرادی اجتہاد لوگوں کی مقبولیت حاصل کر لیتا ہے تو اجماع کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ اس انفرادی اجتہاد کو مختلف حیثیتوں سے مصالح مرسلہ، استصحاب، استدلال اور استحسان جیسے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جو اجتہاد کتاب و سنت کے حکم سے اقرب ہوتا ہے وہ حکم و انسب سمجھا جاتا ہے۔

ڈاکٹر مظہر بقا نے اپنی کتاب کو ایک مقدمہ اور سات ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ آخر میں خاتمہ کے تحت نتیجہ بحث کو مختصر الفاظ میں، اور تتمہ کے تحت مؤلف نے المسوی اور المصفی سے ان مسائل

کو تجویز کر کے پیش کیا ہے جن میں شاہ ولی اللہ نے رجحان کی تصریح کی ہے کہ کس امام کے مسلک کو انہوں نے اختیار کیا ہے۔ آخر میں کتابیات کے تحت میں حروف تہجی کے مطابق ان ساری تالیفات و کتب کی فہرست دی گئی ہے جن سے مؤلف نے بالواسطہ یا بلاواسطہ استفادہ کیا ہے۔

مقدمہ مفصل طویل ہے اور شاہ صاحب کے حالات و کارناموں پر مشتمل ہے۔ چار فصلوں میں مؤلف نے پس منظر پیش کیا ہے جو قارئین کو اس سے شاہ صاحب کی زندگی، علمی جدوجہد نیز اصلاحی کاموں کو سمجھنے میں بڑی سہولت ہوگی۔ فصل اول میں سیاسی، معاشرتی نیز علمی حالات کی تفصیل ہے۔ فصل دوم میں شاہ صاحب کی متانت، فقہی نظریہ، مجتہدانہ حیثیت، صوفیانہ مسلک وغیرہ کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ تیسری فصل میں زندگی کے حالات، اساتذہ و شیوخ، مصنفات، سفر حرمین شریفین اور درس و تدریس کا مکمل خاکہ مرقوم ہے۔ چوتھی فصل میں اصول فقہ کی تدوین اور اس کے تدریجی ارتقاء کے ساتھ ہی شاہ صاحب کے عہد تک اصول فقہ میں اہل پاک و ہند کی تالیفات کا ذکر بھی ہے۔

سات ابواب میں سے باب اول میں کتاب، قرأت اور آیات احکام، محکمات و متشابہات، صفات و معانی، تاویل، احادیث، معاد و حشر کی وضاحت بحث اول میں اور نسخ کی تفصیلی بحث بحث دوم میں کی گئی ہے۔ باب دوم سنت کی بحث پر مشتمل ہے۔ سنت کی تعریف و حجیت بیان کرنے کے بعد عصمت انبیاءؑ، حدیث کے اقسام، شرائط روایت وغیرہ کی وضاحت بحث اول میں اور تعارض و ترجیح، وجوہ حظر و اباحت نیز فقہاء کے اختلافات کا ذکر بحث دوم میں کیا گیا ہے۔

باب سوم میں متعلقات کتاب و سنت سے بحث ہے یعنی لفظ کے ظہور و خفا، تاویل، دلالت، عام و خاص، حقیقت و مجاز، امر و نہی، نیز مطلق و مقید کی وضاحت کی گئی ہے۔

باب چہارم اجماع اور باب پنجم قیاس پر مشتمل ہے۔

باب ششم میں استدلال سے بحث ہے۔ اس باب میں استحسان، مصالح مرسلہ، استصحاب اور الہام کی بحثیں بھی ہیں۔

باب ہفتم میں اجتہاد اور تقلید سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

شاہ صاحب کے فلسفیانہ افکار کی نفسیاتی و اخلاقی تحلیل برصغیر پاک و ہند میں پہلی بار زبان انگریزی میں پروفیسر ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا، استاد ثقافت اسلامیہ، سندھ یونیورسٹی حیدرآباد، سندھ نے مقالہ لکھ کر کی تھی مگر شرعی علوم خصوصاً اصولی مسائل سے بحث پہلے کبھی نہیں کی گئی۔ المرحوم مولانا عبید اللہ سندھی نے اپنے خاص رنگ میں شاہ صاحب کے افکار عالیہ کا سیاسی تجزیہ بھی کیا اور دوسرے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

چھوٹے رسائل میں کیا ہے۔ یہ رسائل اکثر و بیشتر شائع ہو چکے ہیں البتہ تفسیر کا بیشتر حصہ غیر مطبوعہ ہے۔

آخر میں ڈاکٹر مظہر بقا کے ہم شکر گزار ہیں کہ انھوں نے اپنا تحقیقی مقالہ بغرض اشاعت ادارۂ ھذا کو ارسال کیا۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ مقالہ لائق ستائش ہے کہ انھوں نے بڑی عرق ریزی سے اصول فقہ کے علمی دقیق مسائل کو اولین بار اردو زبان میں نہایت دلکش پیرائے میں تحریر فرمایا اور شاہ ولی اللہ جیسے عظیم مفکر کے اصول کی ناقدانہ طور پر وضاحت فرمائی۔ اردو زبان میں یہ کتاب مطالعے کے لئے ایک بیش قیمت مواد پیش کرتی ہے ہمیں امید ہے کہ اہل علم اس کو اردو زبان میں قیمتی اضافہ تصور کریں گے۔

بعض جدت پسند حضرات نے تحقیق و ترقی کی آڑ لے کر شاہ صاحب پر ایسے افکار و آراء چسپاں کرنے کی کوشش کی ہے جن کو شاہ صاحب کی تحریروں و تالیفوں سے کوئی واسطہ نہیں یہ افکار و آراء لکھنے والوں کے اپنے طبع زاد ناقابل قبول خیالات کی ترجمانی کرنے سے زیادہ اہل بصیرت و بینش کی نظروں میں کوئی وقعت نہیں رکھتے اہل علم ان کے افتراء پردازانہ کارناموں سے اچھی طرح واقف ہیں۔

اللّٰھم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ واللہ تعالیٰ خیر موفق وھو حسبنا ونعم الوکیل۔

محمد صغیر حسن معصومی
ڈائریکٹر ادارۂ تحقیقات اسلامی
اسلام آباد

(نوٹ) پیش لفظ طبع اول میں شائع شدہ پیش لفظ کے مطابق ہے اسی نے طبع اول میں جہاں جہاں غلطیاں تھیں اس میں بھی انھیں برقرار رکھا اور حواشی میں ان کی تصحیح کر دی گئی ہے۔

پیش لفظ کے حواشی

ص ۴۰ سطر ۱۹ "اور حنفی مسلک کے خلاف تھے"[۱]

[۱] مقالہ نگار نے اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب عملاً حنفی تھے لیکن علمی اور فکری طور پر ان کا بیشتر رجحان امام شافعی کی جانب تھا۔ اور جو کچھ لکھا ہے دلائل کی روشنی میں لکھا ہے، دلائل بھی مستنبط علی نہیں، خود شاہ صاحب کی تصریحات۔ اگر یہ غلط فہمی کا نتیجہ ہے تو اس کی تردید بھی دلائل کی روشنی میں ہونی چاہئے تھی۔ دلائل کے بغیر صرف اپنی رائے سے تردید کر دینا کوئی علمی طریقہ نہیں۔

مقالہ نگار کے علم میں ہے کہ شاہ ولی اللہ کو علمی و فکری طور پر حنفیت سے دور اور شافعیت سے قریب لکھ دینا بہت سے حنفی حضرات کو ناگوار گذرا ہے۔ لیکن مقالہ نگار کرتا کیا؟ دلائل اسے جس طرف لے جا رہے تھے کیا نتائج وہ اس کے برعکس پیش کرتا؟

اس مقالہ کے لئے مواد جمع کرنے کے مرحلے میں خود مقالہ نگار کی یہ کیفیت تھی کہ جوں جوں شاہ صاحب کی کتابوں کا مطالعہ بڑھتا جاتا تھا حنفیت پر ان کی تنقیدات اور شافعیت کی جانب ان کے رجحانات دیکھ دیکھ کر ان کی طرف سے انقباض میں اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ اسی انقباض کا نتیجہ تھا کہ شاہ صاحب کے افکار کا تجزیہ کرتے وقت بعض مواقع پر قلم سے ایسے الفاظ بھی نکل گئے جو شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مقام رفیع کے مناسب نہیں۔ أعوذ باللہ من ذلک۔

لیکن اب جبکہ عمر (۶۳ سال) اور شعور میں پختگی کے ساتھ ساتھ دنیا کی مقدس ترین سرزمین میں جو مختلف مکاتب فکر کا سنگم ہے اور جہاں کے قیام کا شاہ صاحب کے افکار کی تشکیل میں بھی بڑا دخل ہے، آٹھ سال سے قیام کی سعادت حاصل ہے، یعنی مکۂ مکرمہ حرسہا اللہ تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے ذہن ثاقب نے جو سوچا اور ان کے دردمند دل نے جو محسوس کیا وہ بالکل درست تھا۔ اللہ تعالیٰ جنت میں ان کے درجات بلند فرمائے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ص ۴۰ سطر ۱۹ حالانکہ شاہ صاحب کا عمیق مطالعہ[۱]

۱؎ اس کا یہ مطلب ہے کہ مقالہ نگار نے شاہ صاحب کا مطالعہ تو کیا ہے لیکن یہ مطالعہ عمیق نہیں۔

شاہ صاحب کی تمام دستیاب کتابوں کو دیکھ کر جن کا ذکر کتابیات میں موجود ہے، دلائل اور نصوص کی روشنی میں صحیح نتائج پیش کرنے کے باوجود مقالہ نگار کو عمیق مطالعہ کا دعویٰ نہیں لیکن مطالعہ کی سطحیت بتانے کے لئے پورے مقالہ میں سے جس میں شاہ صاحب کے بیشمار نصوص ہیں، کم از کم کسی ایک مقام ہی کی نشان دہی کر دی جاتی کہ مقالہ نگار نے جو کچھ سمجھا یا جو نتیجہ اخذ کیا وہ صحیح نہیں۔ یا یہ رہنمائی کر دی جاتی کہ شاہ صاحب کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ان کی فلاں فلاں کتابیں مزید پڑھنی چاہیے تھیں جو مقالہ نگار نے نہیں پڑھیں۔ یا یہ بتلا دیا جاتا کہ ان کی فلاں فلاں تحریروں سے ان کا صحیح مسلک معلوم ہوتا ہے جنھیں مقالہ نگار نے نظر انداز کر دیا۔

ص ۴۰ سطر آخری سطر سے پہلے "صحیح رنگ میں پیش کیا جائے"[۲]

۲؎ غیر معتدل کو معتدل بتانے اور صحیح رنگ میں پیش کرنے کے سلسلہ میں مقالہ کو جس طرح مسخ کیا گیا ہے اس کا ذکر مقدمہ میں گزر چکا۔

ص ۴۱ سطر ۱ "مجموعہ پیش نظر ہو"[۳]

۳؎ ڈاکٹر معصومی صاحب کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مقالہ نگار نے شاہ صاحب کو اصول میں جو صد فیصد شوافع کا ہمنوا بتایا ہے اس پر انھیں کوئی اعتراض نہیں۔

موصوف کو اس پر بھی اعتراض نہیں کہ جن مختلف فیہ مسائل کا مقالہ نگار نے اس مقالہ میں ذکر کیا ہے ان کی رو سے امام شافعی کی طرف شاہ صاحب کا ستر فیصد رجحان ہے۔

اپنے پیش لفظ میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے کسی جگہ ان دونوں باتوں کی تردید نہیں فرمائی۔ بلکہ مقالہ کی عبارتوں میں سیکڑوں جگہ تغیر و تحریف کے باوجود ص ۲۷ پر اس عبارت کو برقرار رکھا کہ "اس میلان کی کیفیت یہ ہے کہ انھوں نے اصول میں تمامتر اور فروع میں ستر فیصد سے زائد مسائل میں امام شافعی کا مذہب اختیار کیا"!

اس کے علاوہ بھی اس تناسب کا ذکر مقالہ میں متعدد جگہ کیا گیا ہے اور وہ عبارتیں اپنی جگہ موجود ہیں۔

موصوف کا اعتراض صرف یہ ہے کہ مقالہ نگار نے سارے مسائل کا مجموعہ پیش نظر نہیں رکھا (فقہی مسائل میں سے چند مسائل کو شمار کر کے اوسط نکال لیا ہے، جو صحیح نہیں۔

اس سلسلہ میں گزارش یہ ہے کہ بلا شبہ فقہ کے مسائل بے شمار ہیں لیکن ان میں متفق علیہ مسائل مختلف فیہ بھی۔ یہ بات کہ کس مسئلہ میں کس کا رجحان کس طرف ہے، متفق علیہ مسائل سے معلوم ہوتی، صرف مختلف فیہ مسائل سے معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا شاہ صاحب کا رجحان متعین کرنے لئے ہزاروں متفق علیہ مسائل کا دیکھنا کیوں ضروری تھا؟

وہ مختلف فیہ مسائل جن سے کسی کا رجحان متعین کیا جا سکتا ہے، تو ان میں سے جن مسائل صاحب نے اپنے رجحان کا اظہار تو کجا، ان کا ذکر تک اپنی کتابوں میں نہ کیا ہو ان سے صاحب کا رجحان معلوم کرنے کی کیا صورت تھی اور اس کے لئے فقہ کے سارے مختلف فیہ ل کا دیکھنا کیوں ضروری تھا؟

شاہ صاحب کا رجحان تو صرف ان مختلف فیہ مسائل سے معلوم ہو سکتا تھا جن کا ہموں نے اپنی کتابوں میں ذکر بھی کیا ہے اور ان میں اپنے رجحان کا اظہار بھی کیا ہے اور راقم الحروف نہی مسائل کا احاطہ کر کے ان سے اوسط نکالا ہے۔ اس کے سوا شاہ صاحب کا رجحان متعین کی اور کیا صورت تھی؟

فقہ ہی نہیں اصول فقہ کا بھی یہی حال ہے کہ اس کے مسائل بھی بے شمار ہیں لیکن راقم الحروف ہی مسائل کو لے کر کوئی نتیجہ قائم کر سکتا تھا جن کا ذکر اور ان میں اپنے میلان کا اظہار صاحب کے یہاں موجود ہے۔ جن مسائل کا ذکر ہی شاہ صاحب کے یہاں موجود نہیں ان سے کا رجحان معلوم کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

شاہ صاحب نے فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ ان کی صرف دو کتابیں ایسی ہیں جن میں اختلافی مسائل کا ذکر ہے: "المسوی" اور "المصفی" یہ دونوں کتابیں موطا امام مالک کی شرح ہیں۔ ان کتابوں خصوصاً "المصفی" میں ائمہ کے اختلافات ذکر کر کے شاہ صاحب نے رجحانات کا اظہار بھی کیا ہے۔ لہٰذا شاہ صاحب کی بکثرت تصانیف میں خاص طور پر یہی دو کتابیں ہیں جن سے ان کے فقہی رجحانات معلوم ہو سکتے ہیں اور راقم الحروف نے ان دونوں کتابوں کی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایک ایک سطر پڑھ کر شاہ صاحب کی تصریحات کے مطابق ان کے رجحانات کی نشاندہی کی ہے۔ اور اسی سے ان کے رجحانات کا اوسط نکالا ہے۔ اس کے سوا اور صورت کیا تھی جس سے شاہ صاحب کے فقہی رجحانات متعین کئے جا سکتے؟

بہر حال سمجھ میں نہیں آتا کہ جب بذاتِ خود فقہ کے مسائل دیکھنا مقصود نہیں بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ فقہی مسائل میں شاہ صاحب کا رجحان متعین کیا جائے تو سارے مسائل کا مجموعہ دیکھنا اور فقہ کے پورے ذخیرہ کا کھنگالنا کیوں ضروری تھا؟

جن مختلف فیہ مسائل کا شاہ صاحب نے اپنی کتابوں میں ذکر نہیں کیا، یا ذکر کیا ہے لیکن صریح الفاظ میں ان میں اپنے رجحان کا اظہار نہیں کیا، کہا جا سکتا ہے کہ ان میں شاہ صاحب کا رجحان احناف کی طرف ہوگا لیکن کی حد تک تو اس سے انکار نہیں لیکن قرائن کا تقاضا اس کے برعکس ہے۔ اس لئے کہ:

۱۔ فروع اصول پر مبنی ہوتے ہیں اور اصول میں شاہ صاحب صد فیصد شافعی ہیں تو فروع میں بھی کم و بیش یہی حال ہونا چاہیے۔

۲۔ منطوق مسکوت کے لئے قرینہ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا شاہ صاحب کے کلام میں مذکور مسائل کا جو حال ہے وہی حال ان مسائل کا ہونا چاہیے جو مذکور نہیں یا جن میں انہوں نے اپنے رجحان کی صراحت نہیں کی۔

یہ بات اس لئے بھی قرینِ قیاس ہے کہ:

۱۔ شاہ صاحب امام شافعی کو تمام مستنبطین کا (جن میں امام ابو حنیفہ بھی شامل ہیں) سردار مانتے ہیں۔ (ازالہ ۱/۲۵۵)

۲۔ لکھتے ہیں کہ مذاہب اربعہ میں سے امام شافعی کا مذہب سنت کے سب سے زیادہ قریب ہے (الخیر الکثیر ص۱۴۰) اور جیسا کہ فیوض (۴۸، ۶۲) سے ثابت ہوتا ہے احناف کا مذہب سنت کے موافق نہیں۔

بلکہ یہ تک لکھتے ہیں کہ احناف اپنی رائے کے مقابلہ میں صحیح حدیث تک کو ترک کر دیتے ہیں مثلاً حدیث مصراۃ اور حدیث قلتین۔ (حجۃ ۱/۹)۔

۳۔ امام شافعی کا مذہب منقح اور مصفیٰ ہے (الخیر الکثیر ص ۱۸۱)

۴۔ امام شافعی کی نظر علل و اسباب کی حقیقت تک پہنچی ہے۔ (ایضاً)

اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے۔ جس سے استدلال کو شاہ صاحب بھی جائز سمجھتے ہیں کہ

دوسرے ائمہ جن میں امام ابو حنیفہ بھی شامل ہیں۔ کی نظر اس حقیقت تک نہیں پہنچی۔

امام شافعی کا مذہب مدون مشہور اور مقدم احادیث پر مبنی ہے اور کسی دوسرے مذہب کو یہ بات میسر نہیں۔ (الانصاف ص ۴۹)

جو شخص امام شافعی کے مذہب سے عداوت رکھتے وہ مجتہد مطلق بن سکتا ہے اور نہ اسے علم حدیث میں کمال نصیب ہو سکتا۔ (ایضاً ص ۸۰)

لکھتے ہیں کہ مجھے مجتہد مطلق (منتسب) کا جو مقام حاصل ہوا ہے وہ امام شافعی کی کتاب "الام" بغوی (شافعی) کی "شرح السنۃ" اور شافعیہ کی کتابوں سے حاصل ہوا ہے۔ (مقدمہ مصفی ۱/۲۰)

فرماتے ہیں کہ کسی مذہب کے حق ہونے کے جلی اور حقیقی رنگ نمایاں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور قرون مشہود لہا بالخیر کے مطابق ہو۔ اور اس اعتبار سے احناف کا مذہب حق نہیں (فیوض ص ۱۰۲-۱۰۳)۔

استحسان کو جس پر احناف کے بکثرت مسائل مبنی ہیں شاہ صاحب رائے قرار دیتے ہیں (حجۃ ۱/۱۴۹) اور رائے کی مذمت کرتے ہوئے (قرۃ ص ۱۳۷، ۱۳۸) شاہ صاحب اسے تشریع جدید کہتے ہیں۔ (مصفی ۱/۲۴) اور استحسان کو وہ دین میں تحریف اور افترا کا سبب قرار دیتے ہیں (حجۃ ۱/۱۲۰، ۱۲۹)

حنفی اصولیین کے بعض اصول کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احناف نے ان کے اپنے مذہب کو مضبوط کرنے کے لئے بعض اصول گھڑ لئے ہیں اور انہیں صحابہ کے کلام سے کوئی نسبت نہیں (قرۃ ص ۱۸۹)

یہ تمام باتیں تفصیل کے ساتھ اور شاہ صاحب کے اصل نصوص کے ساتھ مقالہ میں موجود ہیں۔ ۔۔۔لات میں خود اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ جن مختلف فیہ مسائل کا ذکر شاہ صاحب نے نہیں کیا یا ۔۔۔ صریح الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا ان میں ان کا رجحان کس طرف ہونا چاہیے۔

ذیل میں اس طرح کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جنہیں راقم الحروف نے از روئے احتیاط ۔۔۔ ت کی فہرست میں رکھ کر مقالے کے تتمہ میں ذکر نہیں کیا تھا بلکہ اس مضمون میں ذکر کیا تھا جو ۔۔۔ صی طور پر "الرحیم" میں شائع ہوا۔

۔۔۔ رشد و یتیم کی مدت ۲۵ سال مقرر کرنا (حجۃ ۱/۱۴۳)

۔۔۔ اکثر کی مقدار دہ درہ مقرر کرنا۔ (ایضاً ص ۳۰)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳ - پانی کی جستجو کے لئے ایک میل کی حد مقرر کرنا۔ (صفحہ ۱۴۲)۔

احناف کے ان تینوں مسائل کو شاہ صاحب نے تقدیر بالرائے قرار دیا ہے اور نمبر ۳ کے ذکر پر لکھا ہے کہ میرا دل تقدیر بالرائے سے سخت قلق میں ہے اس لئے کہ یہ تشریع جدید ہے (ایضاً)

۴ - "لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ" کو نفی کمال پر محمول کرنا (جلد ۱ ص ۱۷۵)

۵ - جمع بین الصلاتین کی احادیث کو جمع حقیقی کے بجائے جمع صوری پر محمول کرنا (صفحہ ۱۷۳)۔

حنفیہ کے ان دونوں مسائل کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ تاویلات بعیدہ ہیں۔

مذکورہ پانچوں مسائل میں اگرچہ شاہ صاحب نے صراحۃً یہ نہیں لکھا کہ وہ ان میں احناف کے خلاف ہیں لیکن جو کچھ لکھا ہے اس کی روشنی میں کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ ان مسائل میں وہ احناف کے خلاف نہیں؟

مقالے کے تتمہ میں راقم الحروف نے اتنی احتیاط برتی تھی کہ اس میں صرف وہ مسائل ذکر کئے جن میں شاہ صاحب نے صریح الفاظ میں اپنے رجحان کا اظہار کیا ہے لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ کسی بات کو ثابت کرنے کے لئے صراحت یا عبارت کے ساتھ ساتھ دلالت، اشارت اور اقتضا سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ اگر شاہ صاحب کے کلام کے دلالات، اشارات اور اقتضاءات سے نتائج نکالے جائیں تو امام شافعی کی طرف ان کے رجحانات کا تناسب مزید بڑھ جاتا ہے۔

مقالہ نگار نے شاہ صاحب کو اس طرح سمجھنے کی کوشش بھی کی تھی اور اس سلسلہ میں ایک مفصل مضمون لکھا تھا جس کا کچھ حصہ ماہنامہ الرحیم حیدرآباد میں مئی اور جون ۱۹۹۵ء کی دو قسطوں میں شائع ہوا باقی قسطیں شائع نہ کی گئیں یا تو اس لئے کہ ایڈیٹر صاحب مقالہ نگار کے طرز استدلال سے مطمئن نہ ہو سکے اور اگر ایسا تھا تو وہ قسطیں بھی کیوں شائع ہوئیں یا اس لئے کہ امام شافعی کی طرف شاہ صاحب کا مزید رجحان ثابت ہونا گوارا نہ ہو سکا۔ واللہ اعلم۔

ص ۱۴ سطر ۳ "سہولت فراہم کرتا ہے"

ش "شاہ صاحب حنفیت کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ سہولت فراہم کرتا ہے۔"

یہ جملہ دو باتوں پر مشتمل ہے: ایک دعوی کہ شاہ صاحب حنفیت کو ترجیح دیتے ہیں، دوسرے اس کی دلیل۔ اور ذہن اس طرف جاتا ہے کہ شاہ ولی اللہ ہی نے حنفی مذہب کی ترجیح کے لئے یہ دلیل

دی ہے۔ حالانکہ اس دعوی اور اس دلیل کی حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب نے دو جدا جدا باتیں تحریر فرمائی ہیں:
فیوض الحرمین (ص ۶۳-۱۰۲) میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس الامری حقیقت
... اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور قرون مشہود لہا بالخیر سے مطابقت کے اعتبار سے تو
... مذاہب راجح ہیں لیکن بعض خصوصی اسباب و مصالح کی بنا پر (یعنی ہندوستان کے مخصوص
... صرف مذہب حنفی ہے اور یہی مذہب حق و باطل کے درمیان فارق ہے) مذہب حنفی راجح ہے۔
اس موقع پر شاہ صاحب نے ایک اعتبار سے حنفی مذہب کی ترجیح کی تصریح کی ہے اور اگر ڈاکٹر
... اسی کو دعوی کی دلیل بنایا ہوتا تو درست ہوتا۔

لیکن دلیل کے طور پر موصوف نے وہ بات لکھی ہے جس کا شاہ صاحب نے فیوض الحرمین میں
(ص ۶۳) ذکر کیا ہے اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حنفی مذہب کو سنت سے قریب کرنے کا نفیس طریقہ
... کے ائمہ ثلاثہ کے اقوال میں سے اس قول کو لیا جائے جو سنت کے مطابق ہو۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر قطعاً اس کا ذکر نہیں کیا کہ اس اعتبار سے مذہب حنفی راجح ہے۔
... کا صاحب نے غلط طریقہ سے اس بات کو دلیل بنا کر دعوی کے ساتھ مربوط کر دیا۔

• یہ کہ شاہ صاحب کی دونوں باتوں پر اگر غور کیا جائے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نفس الامری حقیقت
... وجہ ترجیح ہے نہ تو اس کے اعتبار سے حنفی مذہب راجح ہے، اور نہ وہ اپنی موجودہ شکل میں
... مطابق ہے، اگر شاہ صاحب کی تجویز پر عمل کر لیا جائے تو سنت کے مطابق ہو جائے گا،
کیا اسی کو مذہب حنفی کی ترجیح کہا جاتا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کی کتابوں میں کسی جگہ یہ موجود نہیں کہ وہ مذہب حنفی کو اس لئے
... دیتے ہیں کہ اس مسلک کے کسی نہ کسی مجتہد کا قول بقیہ تینوں مسلکوں کے فیصلوں کے مطابق
... مل جاتا ہے۔ اس طرح یہ مسلک چاروں میں تطبیق پیدا کرنے میں سہولت فراہم کرتا ہے۔

پھر اگر شاہ صاحب نے مختلف فیہ مسائل میں جہاں جہاں اپنے رجحانات کا اظہار کیا ہے
لکھا ہوتا کہ اس مسئلہ میں احناف کے ائمہ ثلاثہ میں سے فلاں کا قول میرے نزدیک راجح ہے
... سنت سے قریب اور دوسرے ائمہ کے اقوال کے مطابق ہے تو بھی یہ کہا جاتا کہ انھوں نے
تطبیق کی کوشش کی اور مذہب حنفی کی مخالفت نہیں کی۔ شاہ صاحب تو ہر ایسے موقع پر

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حنفی مذہب کے مقابلے میں دوسرے ائمہ کے اقوال نقل کرتے ہیں اور پھر اپنا رجحان بتاتے ہیں اور یہ رجحان زیادہ تر امام شافعی کی طرف ہوتا ہے۔

ص ۴۱ سطر ۵ "صحیح طریقہ تحقیق یہ ہے"

طریقہ تحقیق کوئی وحی الٰہی نہیں جس کی بنیاد پر کسی ایک طریقے کے صحیح اور دوسرے کے غلط ہونے کا فیصلہ صادر کر دیا جائے۔ ہر محقق کا اپنا اپنا طریقۂ کار ہوتا ہے۔ اور کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اپنے طریقے کو صحیح اور دوسرے کے طریقے کو غلط قرار دے۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب مرحوم مقالہ نگار کے مشرف تھے ان کی یہی ہدایت تھی کہ جس اقتباس سے استدلال متعلق ہوا سے پورا نقل کیا جائے۔ اور اب ہزاروں صفحات کی تحقیق اور وسیع تجربہ کے بعد راقم الحروف بھی اسی نتیجہ پر پہنچا ہے کہ جس عبارت سے نتیجہ نکالنا مقصود ہو وہ عبارت، صرف اس حد تک جس حد تک کہ استدلال کے لئے ضروری ہے، پوری نقل کی جائے ورنہ بسا اوقات "وأنتم سكارى" کو چھوڑ کر "لا تقربوا الصلوة" اور "ولا تسرفوا" کو چھوڑ کر "کلوا واشربوا" جیسی صورت حال بھی پیش آجاتی ہے۔

ص ۴۱ سطر ۷ "مفید"

یہاں غیر مفید ہونا چاہئے۔

ص ۴۱ سطر ۱۷ "یہ بھی حقیقت ہے کہ سارے سنن رسول"

ڈاکٹر معصومی صاحب کی یہ طویل جملت جو "یہ بھی حقیقت ہے" سے شروع ہوتی ہے "احکم وانسب سمجھا جاتا ہے" پر ختم ہوتی ہے، اس میں بے ربطی اور ژولیدہ بیانی کے علاوہ بہت سی ایسی باتیں بھی ہیں کہ جن حضرات کو فن حدیث یا فن اصول فقہ سے مناسبت ہو انہیں یقیناً ان باتوں پر تعجب ہوگا۔ راقم الحروف ان میں بعض باتوں پر آئندہ حواشی میں گفتگو کرے گا۔

ص ۴۱ سطر ۱۸ "نسلاً بعد نسلاً"

صحیح "نسلاً بعد نسلٍ" ہے۔

ص ۴۱ آخری سطر "خلاف عمل نہیں کر سکتے"

جس حدیث کو امام مالک نے صحیح مان کر موطا میں اس کی تخریج کی اور یہ بھی لکھا کہ

کا عمل اس کے خلاف ہے تو اس سے بڑھ کر اور کیا شہادت ہوگی کہ اہل مدینہ صحیح حدیث کے بر عمل کرتے تھے۔ (اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں کہ اس کی وجوہ کیا تھیں)۔

۴۲ سطر ۶ "محمد حسن شیبانی"

صحیح "محمد بن حسن" ہے۔

۴ سطر ۸ "ان کو روایت کیا تھا"

خبر آحاد یا احادیث آحاد اصطلاحی طور پر صرف ان احادیث کو نہیں کہتے جنہیں ایک ایک تابعی نے روایت کیا ہو بلکہ غیر حنفیہ کے نزدیک وہ تمام احادیث جو تواتر کی حد کو نہ پہنچیں آحاد ہیں، خواہ ان کے کتنے ہی راوی ہوں۔

متواتر حدیث وہ ہوتی ہے جس کے راوی ہر زمانے میں اتنی کثرت سے ہوں کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا عادۃً محال ہو۔

حافظ ابن حجر اور ان کے شارح ملا علی قاری لکھتے ہیں "(وخبر الآحاد) وهو ما لم يجمع شروط التواتر" (نخبۃ الفکر ص ۵۱)۔

علامہ ابن الحاجب مالکی مختصر المنتهى (۲ ر ۵۰) میں لکھتے ہیں کہ خبر واحد وہ ہے جو تواتر کی حد کو نہ پہنچے۔ اور ان کے شارح علامہ عضد جو شافعی ہیں اس پر اتنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ خواہ اس کے راوی قلیل ہوں یا کثیر۔ ابو اسحٰق شیرازی (اللمع ص ۳۹) اور آمدی (الاحکام ۱/۲۱۰) بھی یہی کہتے ہیں جو ابن حاجب نے لکھا ہے۔

ابن قدامہ حنبلی روضۃ الناظر (ص ۵۲) میں اور ابن النجار حنبلی شرح الکوکب المنیر (۲ ر ۳۴۵) میں لکھتے ہیں کہ متواتر کے علاوہ جتنی احادیث ہیں وہ سب اخبار آحاد ہیں۔

شوکانی نے بھی ارشاد الفحول (ص ۴۹) میں یہی لکھا ہے اور اس پر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ خبر مستفیض اور خبر مشہور بھی آحاد کی قسمیں ہیں۔ اور یہ بات ابن النجار نے بھی لکھی ہے۔

اور حنفی اصولیین و فقہاء عام طور پر یہ کہتے ہیں کہ جو اخبار ایک یا دو یا زیادہ سے مروی ہوں اور وہ تواتر یا شہرت کی حد کو نہ پہنچیں وہ سب اخبار آحاد ہیں۔ یہ بات احناف کی کتابوں میں بھی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے: نور الانوار مطبوعہ ایچ ایم سعید اینڈ کمپنی ص ۱۴۷

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حسامی مطبوعہ اصح المطابع ص ۷۶، اور عمر المخبازی کی المغنی ص ۱۹۴۔

امام بزدوی نے ذرا آگے کی بات کہدی کہ اسے ایک یا دو یا زیادہ روایت کریں اور اس میں عدد کا اعتبار نہیں۔ (اصول بزدوی مع الکشف ۲/۳۷۰) یہی بات صدر الشریعۃ نے تنقیح ۲:۲ میں لکھی ہے۔

علامہ علاء الدین سمرقندی حنفی نے میزان الاصول (ص ۴۳۲) میں لکھا ہے کہ وہ خبر خبر واحد ہے جو شہرت کی حد میں داخل نہ ہوئی ہو یا اس کی قبولیت پر اجماع نہ ہوا ہو، اگرچہ اس کے راوی دو ہوں یا تین یا دس۔

معلوم ہوا کہ محدثین اور اصولیین سب اس پر متفق ہیں کہ خبر واحد صرف وہی نہیں ہوتی جسے ایک صحابی یا ایک تابعی نے روایت کیا ہو۔ بلکہ متواتر یا مشہور اور متواتر کے علاوہ جتنی احادیث بھی ہیں وہ سب اخبار آحاد کہلاتی ہیں خواہ ان کے راوی ایک سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں۔

ص ۴۲ سطر ۱۰ "ترجیح دی گئی"

"اصحاب حدیث کی بیشتر حدیثیں۔ ۔ ۔ ۔ ترجیح دی گئی"

اس عبارت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ رواۃ کی کثرت سے پہلے تو احادیث آحاد پر عمل نہ ہوتا تھا بعد کے دور میں رواۃ کی کثرت کے بعد اسے ترجیح دی گئی کہ ان پر عمل کر لیا جائے۔

راقم الحروف کے سامنے بیسیوں ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ کرام نے ایک ایک راوی کی خبر پر اعتماد کیا۔ اصول فقہ کی ہر مبسوط کتاب میں اس کی مثالیں موجود ہیں اس سلسلہ میں اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار دیکھ لینا بھی کافی ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری کشف الاسرار (۲/۳۷۰-۳۷۵) میں ایسی بہت سی مثالیں پیش کرنے کے بعد، جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے ایک ایک راوی کی خبر کو قبول کیا، لکھتے ہیں کہ تابعین، حرمین کے فقہاء، اور بصرہ اور کوفہ کے فقہاء کا طریقہ کار بھی یہی تھا اور یہی طریقہ بعد کے ہر زمانہ کے فقہاء کا رہا۔

علامہ عبدالعزیز بخاری نے اس سلسلہ میں تابعین کے نام بھی لکھے ہیں۔

مختصر المنتہی کے شارح علامہ عضد لکھتے ہیں (۲/۵۹) کہ صحابہ و تابعین نے اخبار آحاد پر

واقعات میں عمل کیا ہے جن کا شمار بھی آسان نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ خبر واحد، خواہ وہ ایک ہی صحابی سے مروی ہو، اس پر ائمہ اربعہ کے نزدیک عمل ہے۔ اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں۔ اور اس سلسلہ میں کسی خاص حوالے کی ضرورت نہیں، مذہب کی اصول فقہ کی کوئی بھی کتاب دیکھی جا سکتی ہے۔

۴۲ سطر ۶۰ "اور یہ بات ذہن سے اتر گئی"

"اور یہ بھول گئے ..... اور یہ بات ذہن سے اتر گئی" امام شافعی کے بارے میں اس طرح کے الفاظ اور ان کا اس طرح ذکر کرنا کہ بحیثیت مجموعی ذہن میں ان کی کسر شان اور تنقیص کا تاثر ہو، اسلوب کے خلاف ہے۔ جب احناف بھی امام ابوحنیفہ کی طرح امام شافعی کو امام برحق مانتے ہیں تو ان کا ذکر بھی اسی طرح ادب کے ساتھ ہونا چاہئے جس طرح دوسرے برحق ائمہ کا۔ صاحب بھی امام شافعی اور ان کے اصحاب کے بارے میں یہ تلقین کرتے ہیں:

دکن طفیلهم علی أدب فلا أری شافعا سوی الأدب

"تم ان کے طفیلی بنو اس لئے کہ میں ادب کے سوا کسی چیز کو شافع (شفاعت کرنے والا) نہیں سمجھتا"

علاوہ ازیں چند سطور قبل معصومی صاحب نے لکھا ہے: "خود امام شافعی جن کی پیدائش ۱۵۰ھ میں ہوئی اور جنہوں نے امام مالک کی صحبت بھی کچھ زمانہ تک اٹھائی تھی، زیادہ استفادہ امام صاحب کے شاگرد امام محمد حسن شیبانی سے کیا تھا"

اس سے ذہن اس طرف جاتا ہے کہ امام شافعی امام مالک کی صحبت میں تو قلیل عرصہ رہے، ان سے استفادہ بھی کم کیا اور زیادہ عرصہ امام محمد کے پاس قیام کیا اسی لئے ان سے استفادہ زیادہ کیا۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ امام شافعی جوانی میں، جبکہ ان کی عمر بیس سال یا اس سے کچھ زیادہ تھی، امام مالک کی خدمت میں مدینہ پہنچے اور امام مالک کی وفات (۱۷۹ھ) تک ان کی خدمت میں رہے۔ اس حساب سے امام مالک کی خدمت میں ان کے قیام کی مدت سات آٹھ سال سے کم نہ ہونی چاہئے۔

امام مالک کی وفات کے بعد امام شافعی یمن گئے اور وہاں سے "اہل بیت کی حمایت کے الزام میں" ہارون الرشید نے انھیں چند لوگوں کے ساتھ گرفتار کر کے بغداد طلب کیا۔ امام شافعی ۱۸۴ھ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

میں بغداد پہنچے جبکہ ان کی عمر ۳۴ سال تھی۔ امام محمد کی شفاعت پر ان کی رہائی ہوئی اور جب تک وہ بغداد میں رہے امام محمد ہی کے مہمان رہے۔ انھوں نے امام محمد اور ان کی کتابوں سے فقہ عراق پر عبور حاصل کیا۔ وہ خود اعتراف کرتے ہیں کہ میں نے محمد سے ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر علم حاصل کیا ہے۔

اس کے باوجود وہ اپنے آپ کو امام مالک کے اصحاب، ان کے مذہب کے فقہاء اور موطا کے حاملین میں سے شمار کرتے تھے اور مالکی مذہب کی حمایت کرتے رہتے تھے۔ امام محمد کی مجلس سے رخصت ہو کر وہ ان کے دوسرے شاگردوں سے امام مالک کے مذہب کی حمایت و اس کی طرف سے مدافعت کے سلسلہ میں مناظرے بھی کیا کرتے تھے۔ امام محمد کو اس کی خبر ہوئی تو انھوں نے امام شافعی سے کہا کہ تم مجھ سے مناظرہ کرو۔ ادب اور حیا کی وجہ سے پہلے تو وہ خاموش رہے لیکن اصرار کرنے پر "القضاء بالشاھد والیمین" کے مسئلہ پر مناظرہ کیا۔ اور پھر یہ سلسلہ جاری رہا۔

امام شافعی جب تک بغداد میں رہے امام محمد کے شاگرد بھی رہے اور ان سے اور ان کے اصحاب سے اس حیثیت سے مناظرے بھی کرتے رہے کہ وہ اصحاب مالک میں سے ایک مدنی فقیہ ہیں۔

استاد ابوزہرہ کے خیال کے مطابق امام محمد کے پاس امام شافعی کے قیام کی مدت دو سال ہے۔ دوبارہ جب وہ ۱۹۵ھ میں بغداد آئے ہیں تو امام محمد کا انتقال ہو چکا تھا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ابوزہرہ کی کتاب "الشافعی" ص ۱۹ - ۲۵)۔

گویا امام شافعی امام محمد کی خدمت میں جتنا عرصہ رہے اس سے تین یا چار گنا زیادہ مدت تک امام مالک کی خدمت میں رہے۔ لہٰذا قدرتی بات ہے کہ انھوں نے امام محمد کے مقابلہ میں امام مالک سے زیادہ استفادہ کیا ہوگا۔

لیکن معصومی صاحب نے اس کے برعکس لکھا ہے اور دراصل یہ اس متعصبانہ ذہنیت کا نتیجہ ہے کہ امام شافعی کی اور امام مالک سے ان کے استفادہ کی اہمیت کو کم کیا جائے اور امام محمد کے توسط سے حنفیت کی اہمیت کو بڑھایا جائے کہ امام شافعی کو جو کچھ ملا اس کا زیادہ حصہ حنفی مکتب فکر کی بدولت ملا۔

راقم الحروف کو حنفی ہونے کے باوجود عمر کے اس مرحلہ میں دوسرے ائمہ اور اکابر کے ساتھ بے ادبی اور تنقیص سے سخت تنفر ہو چکا ہے اسی لئے یہ حاشیہ اتنا طویل ہوا۔

۴۴ سطر ۱۰، ۱۱ "اگر روایت صحیح ہوتی ..... آحاد نہ ہوتی"

مثلاً اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب تک راوی ایک ہو وہ خبر واحد رہے گی اور ... سے زائد ہو جائیں تو وہ خبر واحد نہ رہے گی، حالانکہ یہ غلط ہے جیسا کہ لکھا جا چکا۔

دوسری بات اس عبارت سے یہ سمجھ میں آتی ہے کہ صحیح روایت وہ ہوتی ہے جو آحاد میں سے ... اور جو آحاد میں سے ہو وہ صحیح نہیں ہوتی۔

جس شخص کو حدیث کے فن میں درک ہو کیا وہ اس طرح کی بات کہہ سکتا ہے؟

شاہ ولی اللہ قرۃ العینین (ص ۳۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اخبار آحاد تقریباً دس ہزار متون ہیں۔ صحت کا وہی معیار ہو جو ڈاکٹر معصومی صاحب نے بیان کیا ہے تو سوچئے کہ احادیث کی کتنی بڑی تعداد صحت سے ساقط ہو جائیگی۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ عجیب معیار ہے کہ صحیح روایت وہ ہوگی جس کے راوی قرن اول ... سے زائد ہوں۔ کیا یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بات بھی کرتے ... بھی فرماتے تھے مجمع عام میں ہونا چاہئے تھا کیا کسی صحابی سے انفرادی طور پر تنہائی میں ... کوئی بات نہیں فرمائی؟ ازواج مطہرات کے گھروں میں آپ نے جو بات کی یا جو عمل فرمایا ... ایت کی صحت کے لئے بھی ایک سے زائد راوی ہونا کوئی معقول بات ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ احادیث وسنن کی کثیر تعداد ایسی ہے جن کے سامع یا شاہد ایک ایک ... ے انھوں نے وہ باتیں دوسروں کو بتائیں اور دوسرے صحابہ نے انھیں قبول کیا۔ اور ... ہی کے دور کو قرن اول کہا جاتا ہے۔ پھر کیا یہ عجیب بات نہیں کہ "اگر روایت صحیح ہوتی تو ... ن اول میں ایک سے زائد راوی ہوتے تو وہ حدیث آحاد نہ ہوتی"؟

۴۶ سطر ۱۱، ۱۲ "امام اعظم ..... صحیح نہیں سمجھا گیا"

مثلاً یہ بات وہی کہہ سکتا ہے جسے حدیث کے فن اور اس کی تاریخ سے کوئی بھی مناسبت نہ ہو۔

۴۷ سطر ۱۲ "اور اسی لئے امام صاحب نے اس پر عمل نہ کیا"

... بات تو دوسری ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے کسی خبر واحد کو شریعت کے قواعد کلیہ کی مخالفت ... دیث مصراۃ، یا کسی دوسری خبر واحد سے تعارض مثلاً القضاء بالیمین والشاھد کی بنا پر

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ترک کر دیا ہو، لیکن اگر مراد یہ ہے کہ امام صاحب نے اخبار آحاد پر بالکل عمل نہیں کیا اس لئے کہ ان کے زمانہ میں جتنی بھی اخبار آحاد تھیں، وہ صحیح نہ سمجھی جاتی تھیں، تو یہ بات قطعاً غلط ہے۔

خود مسند ابی حنیفہ، جس میں تقریباً سوا پانچ سو احادیث ہیں، ان کی غالب اکثریت اخبار آحاد پر مشتمل ہے۔ کیا اپنی روایت کردہ ان اخبار آحاد پر بھی امام صاحب کا عمل نہ تھا؟ حالانکہ اس پر تو فقہ حنفی کی بنیاد ہے۔

شاہ ولی اللہ "قرۃ العینین" (ص ۱۵۸) میں لکھتے ہیں کہ مسند شافعی میں وہ احادیث ہیں جو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہیں اور جن سے وہ استدلال کرتے ہیں اور مسند ابی حنیفہ کا حال بھی یہی ہے۔

قرۃ العینین ہی میں (ص ۱۷۱ پر) یہ بھی لکھتے ہیں کہ مسند ابی حنیفہ اور آثار محمد پر فقہ حنفی کی بنیاد ہے۔

ص ۴۲ سطر ۱۶ "کتب علیکم الصیام .. فرضیت کا حکم واضح ہے"۔ ؎۲۴

؎۲۴ اس آیت سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اسے احناف فرض کہتے ہیں، دوسرے حضرات واجب یعنی حنفی کہیں گے کہ اس سے روزہ کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے، غیر حنفی کہیں گے کہ اس سے روزہ کا وجوب ثابت ہو رہا ہے۔ اور آیت میں کوئی ایسا لفظ نہیں جو "فرض" کی اصطلاح کو بتائے۔ اسی لئے حنفیہ "فرض" کی اصطلاح ثابت کرنے کے لئے ان آیات کو پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً فرض کا لفظ واقع ہوا ہو مثلاً "قد علمنا ما فرضنا علیہم"۔

ص ۴۲ سطر ۱۸ "حرام ونہی ومکروہ"۔ ؎۲۵

؎۲۵ احناف کے علاوہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک احکام کی پانچ قسمیں ہیں: واجب، مندوب، حرام، مکروہ اور مباح۔ اور اس میں اصحاب مالک کی کوئی تخصیص نہیں۔

احناف کے نزدیک احکام کی سات قسمیں ہیں: فرض، واجب، مندوب (سنت ومستحب)، حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور مباح۔ (مسلم الثبوت مع الشرح ۱/۵۸-۵۰ سے مستفاد) ۔
یا فرض، واجب، سنت، نفل (تطوع مندوب) حرام، مکروہ اور مباح (کشف بزدوی ۲/۳۰)

ڈاکٹر معصومی صاحب بعض اصولیین اور خصوصاً اصحاب مالک کی تردید فرماتے ہوئے احناف کی تائید میں احکام کی حسب ذیل سات قسمیں تحریر فرماتے ہیں: فرض، واجب، سنت (مندوب)، مباح، حرام، نہی اور مکروہ۔

سمجھ میں نہیں آتا کہ ان میں سے چھٹی قسم یعنی "نہی" احکام کی قسم کیسی ہوتی، اور کیا کوئی ایک اصولی یا فقیہ بھی ایسا ہے جس نے "نہی" کو احکام کی قسم شمار کیا ہو؟ "نہی" تو خطاب ہے جس سے مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی کے احکام ثابت ہوتے ہیں نہ کہ "نہی" احکام کی پانچ یا سات قسموں میں سے بذات خود کوئی ایک قسم ہے۔

ص ۴۲ سطر ۱۸ "توقیفی ہیں"۔ ؎۲۶

؎۲۶ اگر قرآن یا حدیث میں اس کی تصریح ہوتی کہ احکام کی اتنی قسمیں ہیں اور ان کے نام یہ ہیں تب تو یہ کہنا درست ہوتا کہ یہ توقیفی ہیں۔ لیکن قرآن وحدیث سے استنباط کر کے احکام کی تعیین کرنا اور ان کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ توقیفی ہیں "توقیفی" کی اصطلاح سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔

مزید یہ کہ ان اصطلاحات کو اتنی اہمیت دینا، احناف کی تقسیم کو توقیفی بتانا اور آگے کہ یہ کہ احکام خمسہ کی تائید اصل مآخذ سے نہیں ہوتی۔ یہ بیجا عصبیت کے سوا اور کچھ نہیں سمجھا جا سکتا۔ حالانکہ یہ ہر فریق کی اپنی اپنی اصطلاحات ہیں اور اصطلاحات پر کوئی دار و گیر نہیں ہوتی۔

امام غزالی نے جو شافعی ہیں ان اصطلاحات کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ "لا حجر فی الاصطلاحات" (اصطلاحات میں کوئی بندش نہیں) اور یہ بھی لکھا کہ ہم بھی اس سے انکار نہیں کرتے کہ واجب کی ایک قسم مقطوع ہوتی ہے دوسری مظنون (مستصفی ۱/۶۶)۔

امام غزالی نے جسے مقطوع کہا ہے اسی کو احناف فرض کہتے ہیں اور جسے مظنون کہا ہے اسے واجب۔

بحر العلوم جو حنفی ہیں لکھتے ہیں کہ حکم کی تقسیم میں احناف وشوافع کا اختلاف صرف نام کا ہے معنوی اختلاف نہیں کیونکہ شوافع جسے واجب کہتے ہیں اس میں احناف کا فرض اور واجب دونوں داخل ہیں اور جسے حرام کہتے ہیں اسی میں احناف کا مکروہ تحریمی داخل ہے اور جسے کراہت کہتے ہیں وہی احناف کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے۔ (الفواتح ۱/۵۸)

مختصر ابن الحاجب کی شرح میں علامہ عضد نے اور اس کے حاشیہ میں محقق تفتازانی نے بھی اس نزاع کو لفظی قرار دیا ہے۔ (۱/۲۳۲)

ص ۴۲ سطر ۱۹ "اصل مآخذ سے نہیں ہوتی"۔ ؎۲۷

؎۲۷ بعض اصولیین خصوصاً اصحاب مالک کے احکام خمسہ یعنی واجب، مندوب، مباح،

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حرام اور مکروہ کی تائید اگر اصل ماخذ سے نہیں ہوتی تو یہ احکام خمسہ تو بعینہ احناف کے یہاں بھی موجود ہیں۔ البتہ وہاں ان میں دو کا یعنی فرض اور مکروہ تحریمی کا اضافہ اور کرتے ہیں۔ عجیب بات ہے کہ یہ احکام خمسہ جب تک دوسروں کے یہاں ہوں تو اصل ماخذ سے ان کی تائید نہ ہو اور جب احناف کے یہاں آئیں تو اصل ماخذ سے ان کی تائید بھی ہو جائے اور نہ صرف یہ پانچ بلکہ سات تو فیق بن جائیں۔

ص ۴۲ سطر ۲۰ "انفرادی اجتہاد قیاس ہے"۔[۲۲]

[۲۲] اس سے ذہن کا بہاؤ اس طرف ہوتا ہے کہ اجتہاد و قیاس مترادف ہیں حالانکہ ان دونوں میں فرق ہے۔ دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ اجتہاد عام ہوتا ہے اور قیاس خاص۔ ہر قیاس اجتہاد ہوتا ہے لیکن ہر اجتہاد قیاس نہیں ہوتا۔

ص ۴۲ سطر ۲۲ "احسان"[۲۳]

[۲۳] صحیح لفظ "استحسان" ہے۔

ص ۴۳ سطر ۳ "بالواسطہ"[۲۴]

[۲۴] کتابیات میں مذکور کوئی کتاب ایسی نہیں جس سے مقالہ نگار نے بالواسطہ استفادہ کیا ہو مقالہ میں جن جن کتابوں کے جہاں جہاں حوالے دیئے گئے ہیں بلا واسطہ اصل کتاب دیکھ کر دیئے گئے ہیں اسی لئے جہاں کسی کتاب کا حوالہ ہے وہاں جلد و صفحہ کا حوالہ بھی ہے اور کتابیات میں اس کا ایڈیشن اور سن طباعت وغیرہ بھی ذکر کر دیا گیا ہے۔ لفظ "بالواسطہ" لکھ کر مقالہ کی اہمیت کو گرانا اہل علم کو زیب نہیں دیتا۔

ص ۴۳ سطر ۹ "یہ چوتھی"[۲۵]

[۲۵] لفظ "یہ" زائد ہے۔

ص ۴۳ سطر ۱۱ "قرات"[۲۶]

[۲۶] صحیح "قراءت" ہے۔

ص ۴۳ سطر ۱۲ "حبینا"

[۲۷] صحیح "حسبنا" ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

فصل ۔ ۱

مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ میں بعض ایسی اہم شخصیتیں بھی پیدا ہوئی ہیں جنھوں نے اپنے دور کے عام رجحانات سے ہٹ کر اپنی روش علیحدہ بنائی ہے۔

انہی تاریخ ساز شخصیتوں میں سے ایک شاہ ولی اللہ بھی ہیں رحمۃ اللہ علیہ وعلی آبائہ وابنائہ — جنہوں نے ذالکم کل نظام کی بشارت[۱] سے سرفراز ہو کر وجدانی اور فکری علوم پر ایک ممتاز روش اختیار کی۔ شاہ صاحبؒ کی شخصیت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے زمانے کی سیاسی، معاشرتی اور علمی حالات کا اجمالی خاکہ سامنے ہو تاکہ اس زمانے کی عام روش اور شاہ صاحبؒ کی خاص روش کا امتیاز نمایاں ہو سکے۔

سیاسی حالات

شاہ صاحبؒ نے حسب ذیل گیارہ بادشاہوں کا زمانہ پایا ہے[۲]

۱۔ عالمگیر محی الدین محمد اورنگ زیب	یکم ذی القعدہ ۱۰۶۸ھ / ۳۰ جولائی ۱۶۵۸ء

[۱] فیوض الحرمین ۔ ص ۱۳۰ (?) — حیات ج ۲ ص ۱۳۰

[۲] یہ قم ہونے ان کی تاریخوں کے سلسلہ میں جیمس برگس کی کتاب The Chronology of Modern India پر اعتماد کیا ہے۔ صفحات: ۱۰۳، ۱۳۹، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۹۰، ۱۹۰، ۱۸۸، ۱۹۶، ۲۱۲، ۲۱۲ بالترتیب۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

٢ — شاہ عالم (اول)، بہادر قطب الدین محمد۔	٢٨ ذی القعدہ ١١١٨ھ	٣ مارچ ١٧٠٧ء
٣ — جہاندار شاہ، معز الدین	١٩ محرم ١١٢٤ھ	٢٨ فروری ١٧١٢ء
٤ — فرخ سیر، معین الدین احمد	٢٣ ذی الحجہ ١١٢٤ھ	٩ جون ١٧١٣ء
٥ — رفیع الدرجات شمس الدین محمد ابوالبرکات۔	٨ ربیع الثانی ١١٣١ھ	٢٨ فروری ١٧١٩ء
٦ — شاہ جہاں ثانی شمس الدین محمد، رفیع الدولہ۔	١٩ رجب ١١٣١ھ	٧ جون ١٧١٩ء
٧ — محمد شاہ، روشن اختر، ناصر الدین۔	٢٥ ذی القعدہ ١١٣١ھ	٩ اکتوبر ١٧١٩ء
٨ — احمد شاہ، بہادر، مجاہد الدین۔	٢٧ ربیع الثانی ١١٦١ھ	٢٦ اپریل ١٧٤٨ء
٩ — عالمگیر ثانی، عزالدین، محمد۔	٢ شعبان ١١٦٧ھ	٥ جون ١٧٥٤ء
١٠ — شاہ جہاں ثالث	٢٠ ربیع الثانی ١١٧٣ھ	٣٠ نومبر ١٧٥٩ء
١١ — شاہ عالم ثانی، جلال الدین محمد	٤ جمادی الاولیٰ ١١٧٣ھ	٢٥ دسمبر ١٧٥٩ء

بادشاہتوں میں انقلاب

شہنشاہ اورنگزیب عالمگیر کی وفات سلطنتِ مغلیہ کے انحطاط اور ہندوستان کی سیاسی اور معاشرتی تباہ حالی کا نقطۂ آغاز تھی۔
اورنگزیب کی وفات کے وقت شاہ صاحب کی عمر تقریباً چار سال تھی۔ اور شاہ عالم ثانی کی

[illegible] تقریباً ڈھائی سال ہی گزرے تھے کہ شاہ صاحب کا انتقال ہو گیا۔

اورنگزیب اور شاہ عالم ثانی کے درمیان جتنے بادشاہ بھی گزرے ان میں سے پورے اقتدار کے اطمینان سے حکومت کا موقع کسی کو بھی میسر نہ ہوا، اور محمد شاہ کے سوا کوئی معتبر عرصہ تک بھی [illegible] کر سکا۔ بیشتر یا تو قید ہوئے یا قتل کیے گئے۔

جہاندار شاہ قتل ہوا، فرخ سیر اندھا کر کے قید اور پھر قتل کیا گیا۔ رفیع الدرجات چار ماہ بھی حکومت [illegible] گیا، رفیع الدولہ کی حکومت بھی تقریباً چار ماہ رہی۔ احمد شاہ اندھا کر کے قید کیا گیا اور [illegible]انی قتل ہوا۔

اس تیزی کے ساتھ اور اس نہج پر بادشاہتوں کی تبدیلی سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہیں کہ یہ [illegible] سلطنتِ مغلیہ کی جانکنی کا عالم تھا۔

مرکز کی کمزوری، اندرونی طوائف الملوکی اور بیرونی حملوں کو دعوت دیتی ہے چنانچہ [illegible]ہلی کی کمزوری سے اندرونِ ملک صوبیداروں نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ بنگال اور بہار پر علی وردی خاں نے قبضہ کر لیا، اودھ پر برہان الملک اور صفدر جنگ قابض ہو گئے، روہیلکھنڈ اور [illegible]ے میں روہیلے اور بنگش متصرف ہو گئے اور نظام الملک نے دکن میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ مرہٹوں، [illegible]وں اور سکھوں کو بھی سر اٹھانے بلکہ حکومتیں قائم کرنے کے مواقع مل گئے۔

بیرونی طاقتوں میں سے پہلے نادر شاہ اور اس کے بعد ابدالی نے حملے کیے اور بنگال میں [illegible]زوں نے قدم جما لیے۔

[illegible]ورانی اور ایرانی امراء کی مخاصمت

غزنویوں سے لودھیوں تک تمام حکمران خاندان سنی حنفی تھے۔ مغل شہنشاہ ہمایوں کے بعد سے، جس نے [illegible]وں کے مقابلے میں ایرانیوں کی مدد سے فتح حاصل کی تھی، ہندوستان کی ملکی سیاست میں ایرانی [illegible]اخل ہو گئے۔ رفتہ رفتہ ان کا اقتدار بڑھا اور تورانی اور ایرانی دو مخالف بلکہ متحارب گروہ بن گئے [illegible]ن کے باہمی تنازعات مرکز کو کمزور سے کمزور تر کرتے گئے۔ مولانا مناظر احسن لکھتے ہیں:۔

سارے فتنوں کی بنیاد اگر سچ پوچھئے تو ہندوستان میں بھی وہی مسئلہ رہا جس سے ہر جگہ حتیٰ کہ پہلی صدی ہجری میں فتنوں کی ابتدا ہوئی تھی یعنی وہی شیعیت اور

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حیثیت کا حکمراں تھا۔[1]

بقول جادو ناتھ سرکار آخری مغلیہ دور کی تاریخ بنی دو گروہوں کے جنگ و جدال کی تاریخ ہے۔[2]

سادات بارہہ

سادات بارہہ نے فرخ سیر کے برسر اقتدار آنے کے بعد سے محمد شاہی عہد تک، سلطنت مغلیہ کو دس سال تک نقصان پہنچایا اور اپنا اقتدار بچانے کی کوشش کرتے رہے۔ انھوں نے تورانیوں کے مقابلے میں قوت اپنے ہاتھ میں رکھنے کے لئے مرہٹوں تک سے معاہدہ کیا۔ یہ وطناً ایرانی نہ تھے لیکن چونکہ مسلکاً شیعہ تھے اس لئے ان کا سہارا بھی ایرانی گروہ کی تقویت کا سبب بنا اور ایرانیوں کی طاقت اتنی مستحکم ہو گئی کہ وہ عالمگیر ثانی تک دربار پر چھائے رہے۔[3]

روہیلے

روہیلے، جو کابل و قندھار پر نادر شاہ کے تسلط کی وجہ سے ہندوستان میں پناہ گزین رفتہ رفتہ دوآبہ میں روہیلکھنڈ بنا چکے تھے انھوں نے خصوصیت کے ساتھ ابدالی کے حملہ کے بعد نجیب الدولہ روہیلہ کے امیر الامراء ہو جانے کی وجہ سے حکومت میں بہت دخل حاصل کر لیا تھا۔ بقول ہاشمی فرید آبادی "یہ ایک اور جنگجو بے قابو عنصر تھا جس نے آمنزہ سلطنت کی بوسیدہ عمارت کی اینٹیں اکھاڑنے اور ملبہ کا ڈھیر بنانے میں حصہ لیا"۔[4]

مرہٹہ تحریک

جنوبی ہند کی مرہٹہ تحریک، سیواجی کی سرکردگی میں ابتدا ہی سے سیاسی تحریک تھی۔ اس کا رخ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف تھا اور ان کا مقصد ہندوستان کو پراچین تہذیب کی طرف لے جانا تھا۔[5] مرہٹوں نے اورنگ زیب کے بعد جس نے پچیس سال کی کوشش میں ان کی مرکزیت ختم کر دی تھی، پھر سر اٹھایا، امراء نے باہمی عناد اور فریق مخالف کو شکست دینے کی خاطر مرہٹوں سے امداد لی، اس سے ان کے حوصلے اور بڑھے اور جنوب مغربی علاقوں پر قبضہ کر لینے کے بعد رفتہ رفتہ ان کا اقتدار دہلی کے نواح تک پہنچ گیا۔ انھوں نے اگست ۱۷۵۰ء میں

---

[1] الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر ص ۱۰۳، مناظر احسن۔
[2] Fall of The Moghal Empire v.2
[3] تاریخ مسلمانان پاک و بھارت۔ ج ۲، ص ۲۵
[4] ایضاً ج ۲ ص ۳۸۔
[5] الفرقان ص ۱۳۱۔

ماثر کی مدد سے دہلی پر حملہ کیا اور نجیب الدولہ کو مجبور ہو کر صلح کرنی پڑی۔ پھر مرہٹوں نے اپریل ۱۷۵۸ء میں لاہور پر قبضہ کر لیا۔ ۹ ذی الحجہ ۱۱۷۳ھ (۲۲ اگست ۱۷۶۰ء) کو مرہٹوں کے سپہ سالار … نے دہلی قلعہ پر قبضہ کر لیا اور شاہی حرم سرا کے ساتھ ساتھ سلطنت کے تمام کارخانوں کے تصرف میں … لیکن مغلیہ تخت پر بسواس راؤ کے بٹھائے جانے کو ابدالی سے جنگ کا فیصلہ ہونے تک … کر دیا۔[1] بالآخر ابدالی نے ۱۴ جنوری ۱۷۶۱ء میں پانی پت کے میدان میں ان کا خاتمہ کیا۔ … لاکھ مرہٹوں کے ساتھ ساتھ بھاؤ اور بسواس راؤ بھی مارے گئے تھے۔[2]

مرہٹوں کے حالات شاہ صاحبؒ کے قلم سے

مرہٹوں کے حالات بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ احمد شاہ ابدالی کو لکھتے ہیں:-

"غیر مسلموں میں ایک قوم مرہٹہ نامی ہے ..... ان کا ایک سردار ہے۔ اس قوم نے اطراف دکن میں کچھ عرصے سے سر اٹھایا ہے اور تمام ملک ہندوستان پر اثر انداز ہے۔ شاہان مغلیہ میں سے بعد کے بادشاہوں نے عدم دور اندیشی، غفلت اور اختلاف فکر کی بنا پر ملک گجرات مرہٹوں کو دیدیا، پھر نا سمجھی اور غفلت کی وجہ سے ملک مالوہ بھی ان کے سپرد کر دیا اور ان کو وہاں کا صوبہ دار بنا دیا۔ رفتہ رفتہ قوم مرہٹہ قوی تر ہوتی گئی اور اکثر بلاد اسلام ان کے قبضہ میں آگئے۔ مرہٹوں نے مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں سے مال لینا شروع کر دیا اور اس کا نام چوتھ (یعنی آمدنی کا چوتھا حصہ) رکھا۔ دہلی اور نواح دہلی میں مرہٹوں کا تسلط اس وجہ سے نہ ہو سکا کہ دہلی کے تو سابق خاندان قدیم کی اولاد ہیں اور یہاں کے وزراء اور امراء، امرائے قدیم کی اولاد ہیں۔ تاہم مرہٹوں نے ان لوگوں سے ایک گونہ مروت کا معاملہ کرتے ہوئے عہد و پیمان کر لیا اور دوستداری کا سلسلہ جاری کر کے طرح طرح کی چاپلوسی سے دہلی والوں کو اپنی طرف کر کے اس حالات

---

[1] سیر المتاخرین۔ ج ۳، ص ۹۱۲
[2] تاریخ مسلمانان پاک و بھارت۔ ج ۲، ص ۵۱
[3] ایضاً۔ ج ۲، ص ۳۸

Toobaa-elibra y.blogspot.com

دے کر چھوڑ دیا۔ دکن پر بھی مرہٹوں کا قبضہ اس وجہ سے نہ ہو سکا کہ نظام الملک مرحوم کی اولاد نے بڑی بڑی تدبیریں کیں۔ کبھی مرہٹوں کے درمیان پھوٹ ڈلوا دی کبھی انگریزوں کو اپنا دوست بنا لیا۔ اور برہان پور، اورنگ آباد، بیجاپور جیسے بڑے بڑے شہروں پر نظام الملک کی اولاد قابض رہی۔ البتہ اطراف و نواحی کو مرہٹوں کے لئے چھوڑ دیا۔ المختصر سوائے دہلی اور دکن کے خالص طور پر مرہٹوں کا تسلط ہے۔ قوم مرہٹہ کا شکست دینا آسان کام ہے بشرطیکہ غازیان اسلام کمر ہمت باندھ لیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قوم مرہٹہ خود قلیل ہے لیکن ایک گروہ کثیر ان کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ اس گروہ میں سے ایک صف کو بھی اگر درہم برہم کر دیا جائے تو یہ قوم منتشر ہو جائے گی اور اصل قوم ہی شکست سے ضعیف ہو جائے گی، چونکہ یہ قوم قوی نہیں ہے اس لئے اس کا تمام تر سلیقہ ایسی کثیر فوج جمع کرنا ہے جو چیونٹیوں اور ٹڈیوں سے بھی زیادہ ہو۔ دلاوری اور سلامتی عیب کی بینات ان کے یہاں نہیں ہے۔

الغرض قوم مرہٹہ کا فتنہ ہندوستان کے اندر بہت بڑا فتنہ ہے۔ حق تعالیٰ بھلا کرے اس شخص کا جو اس فتنہ کو دبائے۔[1]

سکھ تحریک

یہ تحریک شمال مغرب سے اٹھی۔ ابتداءً یہ ایک مذہبی فرقہ تھا جس کے پہلے مرشد بابا نانک نویں صدی کے آخر اور دسویں صدی کے اوائل میں گزرے ہیں۔ شہزادہ خسرو کی امداد کی وجہ سے جہانگیر نے ان کے پانچویں گرو ارجن کے ساتھ سختی کی اور اسی وقت سے یہ فرقہ درویشی چھوڑ کر سیاست کے میدان میں نکل آیا۔ عالمگیر کے عہد میں گرو تیغ بہادر نے بغاوت کی اور مارے گئے۔[2]

گرو گوبند کے جانشین بندا بیراگی کے زمانے سے اس تحریک کی سیاسی سرگرمیاں بہت بڑی شدید ہو گئیں۔ اس نے سرہند سے لوٹ مار کا آغاز کیا اور اس پر قبضہ کرنے کے بعد سہارنپور اور سلطان پور تک کے علاقوں کو لوٹ لیا۔ شہزادہ رفیع الشان نے اسے شکست دی اور بندا فرار ہو کر روپوش ہو گیا۔[3]

[1] سیاسی مکتوبات، مکتوب دوم (ترجمہ) ص ۹۹ - ۱۰۱۔
[2] تاریخ مسلمانان پاک و بھارت ج ۲ ص ۶۰۷ [3] ایضاً ص ۶۰۸

...خ سیر کے زمانے میں بندا پھر نمودار ہوا اور سختی رعایا پر پہلے سے زیادہ ظلم توڑے۔ بالآخر ...عبد الصمد خاں تورانی نے اس کا قصہ تمام کیا۔[1]

مسلمانوں سے سکھوں کو بڑی دشمنی تھی۔ باآواز بلند اذان نہیں ہونے دیتے تھے۔ مسجدوں کو ...کر ان میں گرنتھ پڑھتے تھے اور اس کا نام مست گڑھ رکھتے تھے۔[2]

جاٹ دہلی اور آگرہ کے درمیان آباد تھے اور متھرا اور دلی کی سڑک پر گویا ان کی عملداری تھی۔ جب چاہتے اس سڑک کو ناقابل گذر بنا دیتے تھے۔

شاہ صاحب کے ایک مکتوب میں جاٹوں کا حال تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔

...ں کا حال شاہ صاحب کے قلم سے

شاہ صاحب احمد شاہ ابدالی کو جاٹوں کے حالات سے مطلع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"...مسلموں کی ایک قوم جاٹ ہے جس کی بود و باش دہلی و آگرہ کے درمیان ہے۔ یہ دونوں ...ہوں کے لئے دو حویلیوں کے مانند رہے ہیں۔ مغل بادشاہ کبھی آگرہ میں رہتے تھے تاکہ ...ب اور رعب راجپوتانہ تک پہنچے اور کبھی دہلی میں فروکش ہوتے تھے کہ ان کی شوکت و ہیبت ...واکی سرہند تک پڑے۔

دہلی اور آگرہ کے درمیان کے مواضعات میں قوم جاٹ کاشتکاری کرتے تھے۔ زمانۂ ...میں اس قوم کو حکم تھا کہ گھوڑوں پر سوار نہ ہوں، بندوق اپنے پاس نہ رکھیں اور اپنے ...می نہ بنائیں۔ بعد کے بادشاہوں نے ان کے حالات سے غفلت اختیار کر لی اور اس ...ست کو غنیمت جان کر بہت سے قلعے تعمیر کر لئے اور اپنے پاس بندوق رکھ کر لوٹ مار ...سر لیف شروع کر دیا۔ اورنگ زیب اس وقت دکن میں تھا۔ بیجاپور حیدرآباد کے فتح ...شغول تھا، دکن ہی سے ایک فوج جاٹوں کی تادیب کے لئے اس نے روانہ کی اور اپنے ...کو فوج کا سردار مقرر کیا۔ رئیسان راجپوتانہ نے اس شہزادے سے مخالفت کر لی، لشکر میں

تاریخ مسلمانان پاک و بھارت۔ ج ۲ ص ۲۵۔
حیات طیب۔ ص ۱۳۱۔
سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۱۰۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اختلاف واقع ہوا، جاٹوں کی تھوڑی سی عاجزی پر اکتفا کر کے فوج شاہی واپس ہوگئی۔

محمد فرخ سیر کے زمانے میں اس جماعت کی شورش پھر جوش میں آ گئی۔ قطب الملک وزیر نے زبردست فوجیں ان کی طرف بھیجیں۔ چورامن جو اس قوم کا سردار تھا بعد جنگ صلح پر راضی ہو گیا۔ اس کو بادشاہ کے سامنے لائے اور تقصیرات کی معافی دلوائی۔ یہ کام بھی خلاف مصلحت عمل میں آیا۔

پھر عہد محمد شاہ میں اس قوم کی سرکشی حد سے تجاوز کر گئی اور چورامن کا چچازاد بھائی سورج مل اس جماعت کا سردار ہو گیا اور فساد کا راستہ اختیار کیا۔ چنانچہ خبر بیانہ جو کہ اسلام کا قدیم شہر تھا اور جہاں پر علماء و مشائخ سات سو سال سے اقامت پذیر تھے، اس شہر پر قہراً و جبراً قبضہ کر کے مسلمانوں کو ذلت و خواری کے ساتھ وہاں سے نکال دیا۔ اس کے بعد سے سرکشی برابر بڑھتی گئی۔

بادشاہوں اور امیروں کے اختلاف و غفلت کی بنا پر کوئی بھی اس جانب متوجہ ہوا۔ اگر بالفرض ایک امیر اس کی تنبیہ کا قصد کرے تو سورج مل کے کارکن دوسرے امراء کی جانب رجوع کرتے ہیں اور اس طرح بادشاہ کے مشورے کو پلٹ دیتے ہیں۔ پسر محمد شاہ کے عہد میں صفدر جنگ ایرانی نے خروج کیا اور سورج مل سے سازش کر کے پرانی دہلی پر حملہ کر دیا اور تمام باشندگان شہر کہنہ کو لوٹ لیا۔

پسر محمد شاہ نے شہر کے دروازوں کو بند کر کے جنگ توپخانہ شروع کی، محض خدا کے فضل سے صفدر جنگ اور سورج مل دو تین ماہ کے بعد ناکامیاب واپس ہوئے اور صلح و موافقت کی داغ بیل ڈالی۔ چونکہ بادشاہ کے قومی جنگ سے تنگ ہو چکے تھے اس لئے انہوں نے صلح کو غنیمت شمار کیا۔ اس کے بعد سے سورج مل کی شوکت ترقی پا گئی۔ دہلی سے دو کوس کے فاصلے سے لے کر آگرہ کے آخر تک طول میں اور میوات کی حدود سے فیروز آباد و شکوہ آباد تک عرض میں سورج مل قابض ہو گیا۔ کسی کی طاقت نہیں کہ اذان و نماز جاری کر سکے۔

ایک سال ہوا کہ قلعہ الور جو کہ تمام میوات کی خبر گیری کے لئے ایک جائے بلند تھی سورج مل اس کو بھی اپنے قبضہ میں لے آیا، ارکان سلطنت میں سے کسی کی مجال نہ ہوئی کہ وہ اس کام سے روک دیتا۔

ہندوستان کے محصولات سات آٹھ کروڑ سے کم نہیں ہیں بشرطیکہ غلبہ و شوکت موجود ہو ورنہ ایک کوڑی بھی ملنی مشکل ہے جیسا کہ اس وقت دیکھا جا رہا ہے۔ جس علاقہ پر جاٹ قابض ہیں وہ ایک کروڑ روپیہ محصول کی جگہ ہے . . . . . .

جاٹوں کی شوکت کو درہم برہم کرنا بھی تدبیر کے نزدیک آسان کام ہے۔ انہوں نے جو علاقے ہی کر لئے ہیں وہ ان کے نہیں ہیں بلکہ غصب کئے ہوئے ہیں، ان کے مواضع کے مالک ابھی موجود ہیں۔ اگر کوئی صاحب شوکت و عدالت بادشاہ مہربانی کا ہاتھ ان مالکوں کے سر پر رکھے ...ل کے مقابلے کے لئے اٹھ کھڑے ہوں گے۔" [1]

جاٹوں کے ہاتھوں دہلی کے لوٹے جانے کا ذکر شاہ صاحب نے اپنے ایک اور مکتوب میں حافظ جار اللہ (پنجابی) کو لکھتے ہیں:۔

"دہلی میں ایک حادثہ عظیم واقع ہوا۔ قوم جاٹ نے دہلی کے شہر کہنہ کو لوٹا اور حکومت اس کو دفع کرنے سے عاجز رہی۔ انہوں نے مال لوٹے، عزت و ناموس کو برباد کیا اور مکانات ...نی۔ سبحانہ تعالیٰ نے مجھ کو مع اہل و عیال و مکانات کے ان کے دست ستم سے محفوظ رکھا . . . یہ حادثہ ہائلہ اوائل رجب ۱۱۶۷ھ میں ہوا اور آخر شعبان تک باقی رہا۔" [2]

مرکز کی کمزوری کی وجہ سے اندرونِ ملک تو طوائف الملوکی اور انتشار کی یہ حالت تھی اور ...ں کی صورت یہ تھی کہ:

نادر شاہ کا حملہ

نادر شاہ نے ۱۷۳۹ء میں حملہ کیا۔ صوبیداروں کی خود مختاری اور مرہٹہ، سکھ اور جاٹوں کی سرکشی نادری حملے کے بعد مرکز کی کمزوری ہی کا نتیجہ تھے۔ سید ...ن کے خاتمے کے بعد ایرانی گروہ کی حالت چونکہ کمزور پڑ گئی تھی، اس لئے کہتے ہیں کہ انہوں نے ...ملہ کی دعوت دی تھی۔ [3]

نادر شاہ، محمد شاہ کے عہد میں ۸ ذی الحجہ کو دلی میں داخل ہوا۔ دوسرے دن عید الاضحی کے ...ہی محمد شاہ کے ساتھ نادر شاہ کا نام آتے ہی شہر میں کہرام مچ گیا۔ شہریوں نے نادر کے سپاہیوں ...ساتھ کچھ بدسلوکی کی لہٰذا نادر کو قتل عام اور غارت گری کا موقع مل گیا۔ عید قرباں کے تیسرے روز نادر نے قتل عام کی چنگیزی سنت ادا کی۔ قتل عام تو آٹھ نو گھنٹے جاری رہا جس میں

---

[1] مکتوبات (ترجمہ) ص ۱۰۳۔

۱۵۳

[3] تاریخ مسلمانان پاک و بھارت۔ ج ۲ ص ۲۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کم از کم تیس ہزار اصفیا دہ سے زیادہ ایک لاکھ آدمی مارے گئے لیکن لوٹ مار کا سلسلہ کئی ہفتوں تک جاری رہا۔[1]

دلی کے خر فلنے نادر سے خوف زدہ ہوکر جوہر کی رسم کا ارادہ کر لیا تھا لیکن شاہ صاحبؒ نے انھیں واقعہ کربلا، اس کے مصائب اور مصائب کے باوجود اہل بیت کا جوہر جیسی کوئی غیر اسلامی حرکت نہ کرنا، یاد دلا کر روکا۔[2]

نادر شاہی حالات شاہ صاحبؒ کے قلم سے

احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان پر حملے کی دعوت دیتے اور اسے نصیحت کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں:۔

"خدا سے پناہ مانگتا ہوں اس بات سے کہ نادر شاہ کی طرح عمل ہو کہ وہ مسلمانوں کو زیر و زبر کر گیا اور مرہٹہ اور جاٹ کو سالم و غانم چھوڑ کر چلتا بنا۔ نادر شاہ کے بعد سے مخالفین قوت پکڑ گئے اور لشکر اسلام کا شیرازہ بکھر گیا اور سلطنت دہلی بچوں کا کھیل بن گئی۔ پناہ بخدا، اگر قوم کفار اسی حال پر رہے اور مسلمان ضعیف ہو جائیں تو اسلام کا نام بھی کہیں باقی نہ رہے گا۔"[3]

احمد شاہ ابدالی کے حملے

احمد شاہ ابدالی (وفات ۲۰ رجب ۱۱۸۶ھ / ۱۷۷۳ء) نے ۱۷۴۸ء سے ۱۷۶۷ء تک نو بار ہندوستان پر حملے کئے۔ ۱۷۶۱ء میں اس نے جو حملہ کیا، اس کا سبب خود ہندوستان کے لوگوں کی دعوت تھی، جو مرہٹوں سے تنگ آچکے تھے۔[4] شاہ ولی اللہؒ نے بھی حملہ کی دعوت دی تھی۔[5]

شاہ صاحبؒ نے حملہ کی دعوت دیتے ہوئے ابدالی کو جو خط لکھا ہے وہ ان کے اعلیٰ سیاسی تدبر کی ناقابل انکار شہادت ہے۔

شاہ صاحبؒ نے اگرچہ اپنے خط میں احمد شاہ ابدالی کو یہ نصیحت بھی کی تھی کہ مسلمانوں کو نہ لوٹا جائے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی فوجوں نے دہلی کو بلا امتیاز ہندو مسلم خوب لوٹا۔ شاہ صاحبؒ اس کا ذکر اپنے ایک مکتوب میں اس طرح کرتے ہیں کہ:۔

---

[1] تاریخ مسلمانان پاک و بھارت۔ ج ۲، ص ۳۳ - ۳۶۔ [2] الفرقان۔ ص ۱۰۱۔ مناظر احسن گیلانی
[3] سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۱۰۶۔ [4] سیر المتاخرین ج ۳ ص ۹۱۲
[5] سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۳۵ - ۵۵

"الحمد للہ کہ اس حادثہ عامہ میں عافیت نصیب ہوئی۔ اس محلہ کو معلوم نہیں ہوا کہ موعظت کی فوج آئی تھی یا نہیں، نہ تو لوٹ ڈالنے والوں کی لوٹ سے کوئی اذیت پہنچی اور نہ اس تاوان و جرمانہ (تعزیری ٹیکس) سے جو حویلیوں پر ڈالا گیا تھا کوئی زیر بار ہوا۔ سابق میں عالمگیر نے جو کچھ کہدیا تھا کہ اس فتنہ میں تم کو سلامتی رہے گی وہ بھی ظہور میں آیا۔ اکثر کی جائدادوں کی سندیں (دستاویزیں) ضبط ہو گئیں مگر میری سند کہ دستخط کر کے مجھ کو واپس کر دی گئی ہے۔ اس وقت احمد شاہ درانی جنگ جاٹ کی طرف متوجہ ہے جو کچھ وقوع میں آئیگا وہ لکھا جائے گا۔ اہل شہر اپنے قتل ہونے سے تو محفوظ رہے لیکن دولت کا مادہ فاسدہ جن لوگوں کے مزاجوں میں پیدا ہو گیا تھا اس کا تنقیہ پورے طور پر ہو گیا چنانچہ عبرت کی چیز ہے کہ جو لوگ جاہ و حشمت میں جسقدر زیادہ تھے، قید و ضرب و سزا بھگتنے میں بھی وہی آگے آگے رہے مگر جس کو اللہ تعالیٰ نے محفوظ رکھنا چاہا وہ محفوظ رہا۔"[1]

انگریزوں کی عملداری

مختلف مذکورہ حالات کی وجہ سے مرکز اور مسلمانوں کی کمزوری کے نتیجہ میں ۱۷۵۷ء / ۱۱۷۰ھ میں سراج الدولہ کے مقابلہ میں میر جعفر کی غداری سے انگریزوں نے پلاسی کا معرکہ جیتا اور بنگال پر قابض ہو گئے۔

یہ تھے اس دور کے سیاسی حالات جنھیں شاہ ولی اللہؒ نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور جن میں انھوں نے اپنی دینی بصیرت اور قوت تدبر سے کام لے کر تحفظات اسلامیہ کی خاطر عملی حصہ بھی لیا۔

---

[1] سیاسی مکتوبات (مکتوب دوم) (ترجمہ) ص ۱۲۹ - ۱۳۰

Toobaa-elibrary.blogspot.com

معاشرتی حالات

شاہ ولی اللہ کا دور سیاسی اعتبار سے انحطاط کا دور ہے۔ سیاسی انحطاط اخلاقی انحطاط کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ پہلے اخلاقی انحطاط آتا ہے، اس کے نتیجہ میں سیاسی انحطاط رونما ہوتا ہے اور یہ سیاسی انحطاط مزید اخلاقی اور اقتصادی انحطاط کا سبب بن جاتا ہے۔

شاہ صاحبؒ کے دور میں سیاسی انتشار کے ساتھ ساتھ اخلاقی اقدار بھی پامال ہو چکی تھیں اور بالخصوص عوام نہ صرف اخلاقی بلکہ اقتصادی حیثیت سے بھی دیوالیہ ہو چکے تھے۔

شاہ صاحبؒ نے عالمگیرؒ کے بعد جن بادشاہوں کا زمانہ دیکھا، ان میں سے بیشتر کی حالت یہ تھی کہ وہ امورِ سلطنت سے غافل ہو کر عموماً عیش کوشی اور لذت اندوزی میں منہمک تھے۔ شہوات کی طرف انسان کے طبعی میلان، خصوصاً جبکہ پورے مواقع بھی میسر ہوں، کے علاوہ اس کا سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنے پیشرووں کا حشر دیکھ کر وہ بادشاہ گر امراء اور وزراء کے ہاتھوں بے بس اور مجبور ہو کر وہ اگر اپنے دماغی سکون کے لئے یہ سوچتے ہوں تو بیجا نہ تھا کہ حیات ناپائیدار اور غیر یقینی اقتدار کی عارضی مدت کو کیوں نہ غرقِ شاہد و شراب رکھا جائے۔

جہاندار شاہ و لال کنور کے قصے، محمد شاہ کی رنگ رلیاں اور احمد شاہ کی اس حد تک حسن پرستی کہ نہ صرف محل بلکہ محل سے لے کر ایک کوس کے فاصلہ تک صرف خوبصورت عورتیں نظر آئیں [١] ۔ ان واقعات سے تاریخ کا کوئی طالب علم ناآشنا نہیں۔

اس عام لذت کوشی کے ساتھ ساتھ بعض کی اقتصادی حالت یہ تھی کہ وہ اپنے خزانے میں اتنی رقم بھی نہ پاتے تھے کہ سپاہیوں کو تنخواہ دے سکیں۔ عالمگیر ثانی کے عہد میں تو شاہی افلاس کی نوبت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ شہزادوں اور شہزادیوں کی حالت بھکاریوں سے بدتر تھی۔ شہزادوں کا دیوان ایک روز خیرات خانے کا شوربا بادشاہی معائنہ کے لئے لے کر گیا تو اس نے کہا کہ یہ محل کی بیگمات کو دے دو کیونکہ حرم کے مطبخ میں تین دن سے چولہا نہیں جلا [٢]

[١] Fall of the Mughal Empire Vol 2 P 206

[٢] ایضاً ص ٣٧

عالمگیر ثانی ہی کے زمانے میں ایک دن قلعہ کی بیگمات نے بھوک سے بیتاب ہو کر محل کر شہر میں جانا چاہا۔ بھوک کی شدت کی وجہ سے انھیں اپنی بے پردگی تک کا خیال نہ تھا قلعہ کے دروازے بند ہونے کی وجہ سے مجبوراً وہیں بیٹھ رہیں اور ایک دن اور ایک رات بیٹھی رہیں، بڑی مشکل سے انھیں محل میں واپس لایا گیا [١]

جب بادشاہوں کا یہ حال ہو تو "الناس علیٰ دین ملوکھم" کے اصول کے مطابق ل کو اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

اس زمانے میں مختلف طبقات کی جو اخلاقی اور اقتصادی حالت تھی اس کی تصویر ۔۔۔ کی تحریروں میں موجود ہے۔ شاہ صاحبؒ نے سلاطین، امراء اور ارکانِ دولت، فوجی ۔۔۔ ں، اہلِ صنعت و حرفت، مشائخ اور پیرزادوں، غلط کار علماء، واعظوں اور عوام ۔۔۔ اب کر کے ان کی غلطیوں اور برائیوں پر متنبہ کیا ہے اور ہر ایک کو یہ بتایا ہے کہ ۔۔۔ نا کیا چاہئے اور کر وہ کیا رہے ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے اپنے متفرق مکتوبات میں اپنے زمانے ۔۔۔ م کے حالات پر روشنی ڈالی ہے۔

صاحب کا سلاطینِ اسلام سے خطاب

اے بادشاہو! ملاءِ اعلیٰ کی مرضی، اس زمانے میں اس امر پر مستقر ہو چکی ہے کہ تم تلواریں کھینچ لو وقت تک نیام میں داخل نہ کرو جب تک مسلم، مشرک سے بالکلیہ جدا نہ ہو جائے اور اہلِ کفر سرکش لیڈر کمزوروں کے گروہ میں جا کر شامل نہ ہو جائیں اور یہ کہ ان کے قابو میں پھر سی بات نہ رہ جائے جس کی بدولت وہ آئندہ سر اٹھا سکیں۔ "ان سے جنگ کرتے رہو فتنہ فرو ہو جائے اور دین صرف اللہ کے لئے مخصوص ہو جائے [٢]" پھر جب کفر و اسلام میان ایسا کھلا نمایاں امتیاز پیدا ہو جائے تب تمہیں چاہئے کہ ہر تین چار دن کے سفر پر الگ الگ ایک حاکم مقرر کرو۔ ایسا حاکم جو عدل و انصاف کا مجسمہ ہو، جو قوی ہو ۔۔۔ لم سے مظلوم کا حق وصول کر سکتا ہو، اور خدا کے حدود کو قائم کر سکتا ہو اور اس میں

[١] Fall of the Mughal Empire Vol 2 P 37

[٢] وقاتلوهم حتی لا تکون فتنة ویکون الدین للہ۔ (البقرہ، ١٩٣)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

سرگرم ہو کر پھر لوگوں میں بغاوت و سرکشی کے جذبات پیدا نہ ہوں، وہ جنگ پر آمادہ نہ ہوں اور دین سے متنفر ہونے کی کسی میں جرأت باقی نہ رہے۔ نہ کسی گناہِ کبیرہ کے ارتکاب کی کسی کو مجال ہو۔ اسلام کا کھلا اعلان ہو اور اس کے شعائر کا علانیہ اظہار کیا جائے۔ ہر شخص اپنے متعلقہ فرائض کو صحیح طور پر ادا کرے۔ چاہیے کہ شہر کا حاکم اپنے پاس اتنی قوت رکھے جس کے ذریعے اپنی متعلقہ آبادی کی اصلاح کر سکتا ہو مگر اسی کے ساتھ اس کو اتنی قوت فراہم کرنے کا موقع نہ دیا جائے جس کے بل بوتے پر وہ خود ان سے نفع گیر ہونے کی تدبیریں سوچنے لگے اور حکومت کے مقابلہ پر آمادہ ہو جائے۔ چاہیے کہ اپنے متعلقہ مقبوضات کے بڑے علاقوں اور اقلیم پر ایسے امیر مقرر کئے جائیں جو جنگی مہمات کا اختیار بھی رکھتے ہوں۔ ایسے امیر کے ساتھ بارہ ہزار کی جمعیت رکھی جائے مگر جمعیت ایسے آدمیوں سے بھرتی ہو جن کے دل میں جہاد کا ولولہ ہو اور خدا کی راہ میں کسی ملامت سے خوف زدہ نہ ہوں۔ ہر سرکش و متمرد سے جنگ اور مقابلہ کی ان میں صلاحیت ہو۔

اے بادشاہو! جب تم یہ کر لو گے تو اس کے بعد ملاءِ اعلیٰ کی رضامندی یہ چاہے گی کہ تم لوگوں کی منزلی اور عائلی زندگی کی طرف توجہ کرو، ان کے باہمی معاملات کو سلجھاؤ اور ایسا کر دو کہ پھر کوئی معاملہ ایسا نہ ہونے پائے جو شرعی قوانین کے مطابق نہ ہو۔ اسی کے بعد لوگ امن وطمان کی صحیح مسرت سے فائز المرام ہو سکتے ہیں۔ ؎۱

امراء وارکانِ دولت سے خطاب

اے امیرو! دیکھو کیا تم خدا سے نہیں ڈرتے، دنیا کی فانی لذتوں میں تم ڈوبے جا رہے ہو اور جن لوگوں کی نگرانی تمہارے سپرد ہوئی ہے ان کو تم نے چھوڑ دیا ہے تاکہ ان میں سے بعض بعض کو کھاتے اور نگلتے رہیں۔ کیا تم علانیہ شرابیں نہیں پیتے! اور پھر اپنے اس فعل کو تم برا بھی نہیں سمجھتے۔ تم یہ نہیں دیکھ رہے ہو کہ بہت سے لوگوں نے اونچے اونچے محل اس لئے کھڑے کئے ہیں کہ ان میں زناکاری کی جائے اور شرابیں ڈھالی جائیں، جوا کھیلا جائے لیکن تم اس میں دخل نہیں دیتے اور اس حال کو نہیں بدلتے۔ کیا حال ہے ان بڑے بڑے شہروں کا جن میں چھ سو سال سے کسی پر حدِ شرعی جاری نہیں ہوئی۔ جب کوئی کمزور مل جاتا ہے تو اسے پکڑ لیتے ہو اور جب قوی ہوتا ہے تو چھوڑ دیتے ہو۔ تمہاری ساری ذہنی قوتیں اس پر صرف

؎۱ تفہیمات، ج ۱، ص ۲۱۵، ۲۱۶۔

ہو رہی ہیں کہ لذیذ کھانوں کی قسمیں پکواتے رہو اور نرم و گداز جسم والی عورتوں کا لطف اٹھاتے رہو، کپڑوں اور اونچے مکانات کے سوا تمہاری توجہ اور کسی طرف منعطف نہیں ہوتی۔ کیا تم نے اپنے سر اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکائے! خدا کا نام تمہارے پاس صرف اس لئے رہ گیا ہے کہ اپنے تذکروں اور قصے کہانیوں میں اس نام کو استعمال کرو، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے لفظ سے تمہاری مراد زمانہ کا انقلاب ہے کیونکہ تم اکثر بولتے ہو خدا قادر ہے کہ ایسا کر دے یعنی زمانے کے انقلاب کی یہ تعبیر ہے۔ ؎۱

فوجی سپاہیوں سے خطاب

اے فوجیو اور عسکریو! تمہیں خدا نے جہاد کے لئے پیدا فرمایا تھا مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی بات اونچی ہوگی اور خدا کا کلمہ بلند ہوگا اور شرک اور اس کی جڑوں کو تم دنیا سے نکال پھینکو گے۔ لیکن جس کام کے لئے تم پیدا کئے گئے تھے اسے تم چھوڑ بیٹھے۔ اب تم جو گھوڑے پالتے ہو، ہتھیار جمع کرتے ہو اس کا مقصد صرف یہ رہ گیا ہے کہ محض اپنی دولت میں اضافہ کرو۔ اس سلسلہ میں جہاد کی نیت سے تم بالکل خالی رہتے ہو، تم شرابیں پیتے ہو، بھنگ کے پیالے چڑھاتے ہو، داڑھیاں منڈاتے ہو اور مونچھیں بڑھاتے ہو، عام لوگوں پر زیادتیاں اور ظلم کرتے ہو، حالانکہ جو کچھ ان کا لیکر کھاتے ہو اس کی قیمت ان تک نہیں پہنچتی۔ خدا کی قسم تم عنقریب اللہ کی طرف واپس جاؤ گے پھر تمہیں وہ بتائے گا جو کچھ تم کیا کرتے تھے۔ ؎۲

اہل صنعت وحرفت سے خطاب

اہلِ پیشہ! دیکھو، امانت کا جذبہ تم سے مفقود ہو گیا ہے، تم اپنے رب کی عبادت سے خالی الذہن ہو چکے ہو اور تم اپنے فرضی بنائے ہوئے معبودوں پر قربانیاں چڑھاتے ہو، تم مدار اور سالار کا حج کرتے ہو، تم میں بعض لوگوں نے فال بازی اور ٹونکا اور گنڈے وغیرہ کا پیشہ اختیار کر رکھا ہے۔ یہی ان کی دولت ہے اور یہی ان کا ہنر ہے۔ یہ لوگ خاص قسم کا لباس اور بانا اختیار کرتے ہیں، خاص طرح کے کھانے کھاتے ہیں۔ ان میں جن کی آمدنی کم ہوتی ہے وہ اپنی عورتوں اور اپنے بچوں کے حقوق کی پروا نہیں کرتے۔ تم میں بعض صرف شراب خوری کو پیشہ بنائے ہوئے ہیں اور تم ہی میں کچھ لوگ عورتوں کو کرایہ پر چلا کر پیٹ پالتے ہیں۔ یہ کیسا بدبخت آدمی ہے اپنی دنیا اور

؎۱ تفہیمات، ج ۱، ص ۲۱۴۔ ؎۲ ایضاً ص ۲۱۲، ۲۱۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

آخرت دونوں کو برباد کر رہا ہے۔[1]

مشائخ کی اولاد یعنی پیرزادوں سے خطاب

اے وہ لوگو جو اپنے آباء کے رسوم کو بغیر کسی حق کے پکڑے ہوئے ہو یعنی گذشتہ بزرگانِ دین کی اولاد میں ہو۔ میرا آپ سے سوال ہے کہ آپ کو کیا ہو گیا ہے کہ ٹکڑوں ٹکڑوں، ٹولیوں ٹولیوں میں آپ بٹ گئے ہیں۔ ہر ایک اپنا اپنا راگ اپنی اپنی منڈلی میں الاپ رہا ہے۔ اور جس طریقے کو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ نازل فرمایا تھا اور محض لطف و کرم سے جس راہ کی طرف راہنمائی فرمائی تھی، اسے چھوڑ کر ہر ایک تم میں ایک مستقل پیشوا بنا ہوا ہے اور لوگوں کو اسی طرف بلا رہا ہے۔ اپنی جگہ اپنے کو راہ یافتہ اور رہنما ٹھہرائے ہوئے ہے حالانکہ در اصل وہ خود گم کردہ راہ اور دوسروں کو بھٹکانے والا ہے۔ ہم ایسے لوگوں کو قطعاً پسند نہیں کرتے جو محض لوگوں کو اس لئے مرید کرتے ہیں تاکہ ان سے ٹکے وصول کریں۔ یا یک علم شریف کو سیکھ کر دنیا جوڑتے ہو۔ کیونکہ جب تک اہلِ دین کی شکل و شباہت اور طرز و انداز نہ اختیار کریں گے دنیا حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور نہ میں ان لوگوں سے راضی ہوں جو اللہ و رسول کے بجائے خود اپنی طرف بلاتے ہیں بلکہ اپنی مرضی کی پابندی کا لوگوں کو حکم دیتے ہیں۔ یہ لوگ بٹ مار اور رہزن ہیں۔ ان کا شمار دجالوں، مکاروں، قزاقوں اور ان لوگوں میں ہے جو خود فتنہ اور آزمائش کے شکار ہیں۔[2]

دین میں تنگی پیدا کرنے والے واعظوں اور کنج نشین زاہدوں سے خطاب

دین میں خشکی اور سختی کی راہ اختیار کرنے والوں سے میں پوچھتا ہوں اور واعظوں، عابدوں اور ان کنج نشینوں سے سوال ہے جو خانقاہوں میں بیٹھے ہیں کہ جبر اپنے اوپر دین کو عائد کرنے والو تمہارا کیا حال ہے، ہر بُری بھلی بات پر رطب و یابس تمہارا ایمان ہے۔ لوگوں کو تم جعلی اور گھڑی ہوئی حدیثوں کا وعظ سناتے ہو، اللہ کی مخلوق پر تم نے زندگی تنگ کر چھوڑی ہے، حالانکہ تم (السلامت محمدیہ) اس لئے پیدا ہوئے تھے کہ لوگوں کو آسانیاں بہم پہنچاؤ گے نہ کہ ان کو دشواریوں میں مبتلا کرو گے۔ تم ایسے لوگوں کی باتیں دلیل میں پیش کرتے ہو جو بجائے مغلوب الحال تھے اور عشق و محبتِ الٰہی میں عقل و حواس بھی کھو بیٹھے تھے حالانکہ

---

[1] نخبات ج ۱ ص ۲۱۷ — [2] ایضاً ص ۲۱۳

... کی باتیں دین کی وہیں لپیٹ کر رکھ دی جاتی ہیں نہ کہ ان کا چرچا کیا جاتا ہے۔ تم نے وسوسوں کو ... گرا رکھا ہے اور اس کا نام احتیاط رکھ چھوڑا ہے۔ حالانکہ تمہیں صرف یہ چاہئے تھا کہ اعتقاداً ... احسان کے مقام کے لئے جن امور کی ضرورت ہے بس اس کو سیکھ لیتے۔ لیکن جو بیچارے اپنے خاص ... غیب تھے خواہ مخواہ ان کی باتوں کو احسانِ خالص کے امور میں گڈمڈ کرنے کی حاجت نہ تھی ... ارباب کشف کی چیزوں کو ان میں مخلوط کرنے کی ضرورت تھی۔[1]

... امتِ مسلمہ سے جامع خطاب ... امراض کی تشخیص اور علاج کی تجویز

میں مسلمانوں کی عام جماعت کی طرف اب مخاطب ہوں اور کہتا ہوں، آدم کے بچو! دیکھو تمہارے اخلاق سو چکے ہیں۔ تم پر بے جا حرص و آز ... مسلط ہو گیا ہے۔ تم پر شیطان نے قابو پا لیا ہے، عورتیں مردوں کے سر چڑھ گئی ہیں اور مرد عورتوں ... بربادکر رہے ہیں، حرام کو تم نے اپنے لئے خوشگوار بنا لیا ہے اور حلال تمہارے لئے بدمزہ ہو چکا ہے۔

اے آدم کی اولاد! تم نے ایسے بگڑے ہوئے رسوم اختیار کر لئے ہیں جس سے دین کی اصلی صورت ... گئی ہے۔ تم عاشورا کے دن جھوٹی باتوں پر اکٹھا ہوتے ہو، اسی طرح شب برات میں کھیل کود کرتے ہو ... مُردوں کے لئے کھانے پکا پکا کر کھلانے کو اچھا خیال کرتے ہو۔ اگر تم سچے ہو تو اس کی دلیل پیش کرو۔ ... اسی طرح اور بھی بری بری رسمیں تم میں جاری ہیں جس نے تم پر تمہاری زندگی تنگ کر دی ہے۔ مثلاً ... کی دعوتوں میں تم نے حد سے زیادہ تکلف برتنا شروع کر دیا ہے۔ اسی طرح ایک بری رسم یہ بھی ... ہو جائے لیکن طلاق کو گویا تم نے ناجائز ٹھہرا لیا ہے۔ یونہی بیوہ عورتوں کو نکاح سے روکے رکھتے ہو ... رسوم میں تم اپنی دولت ضائع کرتے ہو، وقت برباد کرتے ہو اور جو صحت بخش روش تھی اسے چھوڑ بیٹھے ہو۔

... اپنی نمازیں برباد کر رکھی ہیں۔ تم میں کچھ لوگ ہیں جو دنیا کماتے ہیں اور اپنے دھندوں میں ایسے دھنس گئے ہیں کہ نماز کا انھیں وقت ہی نہیں ملتا۔ کچھ لوگ ہیں جو قصہ کہانی سننے میں وقت گنواتے ... پھر بھی اگر ایسی مجلسیں لوگ ایسے مقامات پر قائم کیا کرتے جو مسجدوں سے قریب ہوں تو شاید ... کی نمازیں ضائع نہ ہوتیں۔ تم نے زکوٰۃ کو بھی چھوڑ دیا ہے حالانکہ کوئی دولتمند ایسا نہیں ہے جس کے افراد ... میں حاجتمند لوگ نہ ہوں۔ اگر ان لوگوں کی وہ مدد کیا کریں، ان کو کھلایا پلایا کریں اور زکوٰۃ کی نیت

---

[1] تفہیمات ج ۱ ص ۲۱۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کر لیا کریں تو یہ بھی ان کے لیے کافی ہو سکتی ہے۔ ہم میں بعض نے روزے چھوڑ رکھے ہیں خصوصاً جو فوجی ملازم ہیں سمجھتے ہیں کہ وہ روزہ رکھنے پر قادر نہیں ہیں۔ یعنی جو محنت انھیں برداشت کرنی پڑتی ہے اس کے ساتھ روزے نہیں رکھ سکتے۔ تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ تم نے راہ غلط کر دی ہے اور تم حکومت کے سینے پر بوجھ بن گئے ہو۔ بادشاہ جب اپنے خزانہ میں اتنی گنجائش نہیں پاتا جس سے تمہاری تنخواہ ادا کرے تب رعایا پر زندگی دشوار کرتا ہے۔ سپاہیو! یہ تمہاری کیسی بری عادت ہے۔ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو روزے رکھتے ہیں لیکن سحری نہیں کرتے، اور رمضان میں ان سخت کاموں کو نہیں چھوڑتے جن کی وجہ سے روزے ان پر گراں گذرتے ہیں۔ [1]

متفرق حالات شاہ صاحب کے قلم سے

وزراء اور امراء کو اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں :-

"ملازموں کی تنخواہیں بغیر تاخیر کے ان کو ملنی چاہئیں، اس لیے کہ تاخیر کی صورت میں وہ لوگ سودی قرض لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ان کا اکثر مال ضائع ہو جاتا ہے۔" [2]

مسلمانوں کی کمزوری اور بدحالی کے باعث ہندوؤں کے عمل دخل کا حال ایک مکتوب میں اس طرح بیان کرتے ہیں :-

"ہاں مسلمانوں کا حال وہ یہ ہے کہ بادشاہ کے نوکر جو کہ ایک لاکھ سے زائد تھے ان میں پیادہ و سوار بھی تھے، اہل نقدی و جاگیردار بھی تھے، بادشاہوں کی غفلت سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ جاگیردار اپنی جاگیروں پر عمل دخل نہیں پاتے، کوئی غور نہیں کرتا کہ اس کا باعث بے عملی ہے۔ جب خزانۂ بادشاہ نہیں رہا، نقدی بھی موقوف ہو گئی آخر کار سب ملازمین تتر بتر ہو گئے اور کاسۂ گدائی اپنے ہاتھ میں لے لیا، سلطنت کا بجز نام کے اور کچھ باقی نہ رہا جب بادشاہ کے ملازمین کا یہ حال ہے تو تمام دیگر اشخاص کے حال کو جو کہ وظیفہ خوار یا سوداگر یا اہل صنعت ہیں اپنی پر قیاس کر لینا چاہیے کہ کس حد تک خراب ہو گیا ہوگا۔ طرح طرح کے ظلم اور بے روزگاری میں یہ لوگ گرفتار ہیں، علاوہ اس تنگی و مفلسی کے جب سورج مل کی قوم نے اور صفدر جنگ نے مل کر دہلی کے پرانے شہر پر دھاوا بولا بغرض سبب کہ سب بے خانماں

ہو گئے پھر متواتر آسمان سے قحط نازل ہوا غرضکہ جماعت مسلمین قابل رحم ہے، اس وقت دہلی میں سرکار بادشاہی میں باقی ہے وہ ہنود کے ہاتھ میں ہے کیونکہ متصدی و کارکن سوائے ان کے ۔۔۔ ہر قسم کی دولت و ثروت ان کے گھروں میں جمع ہے۔ افلاس و مصیبت کا بادل ۔۔۔ چھا رہا ہے۔" [1]

نجیب الدولہ کو لکھتے ہیں :-

"ایک بات دیکھنی ہے وہ یہ کہ جب افواج شاہیہ کا گذر دہلی میں واقع ہو تو اس وقت اہتمام ہو کہ دہلی سابق کی طرح ظلم سے پامال نہ ہو جائے۔ دہلی والے کئی مرتبہ اپنے مالوں کی لوٹ ۔۔۔ اور کی توہین اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے ہیں۔" [2]

"ایک اہم بات یہ ہے کہ مسلمانان ہندوستان نے خواہ وہ دہلی کے ہوں خواہ اس کے علاوہ کسی ۔۔۔ کئی مصیبات دیکھے ہیں اور چند بار لوٹ مار کا شکار ہوئے ہیں، چاقو ہڈی تک پہنچ گیا ہے۔ زم ۔۔۔ خدا کا اور اس کے رسول کا واسطہ دیتا ہوں کہ کسی مسلمان کے مال کے درپے نہ ہوں۔" [3]

۔۔۔ محمد خاں بلوچ کو لکھتے ہیں :-

"اس زمانے میں دشمنان دین کے غالب ہونے اور مسلمانوں کے مغلوب ہونے کا سبب سوائے اس کے کچھ نہیں کہ مسلمان اپنے اغراض نفسانی کو درمیان میں لاتے ہیں اور ہنود کو اپنے کاروبار ۔۔۔ نے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہنود غیر مسلموں کا استعمال گوارا نہ کریں گے۔ دور اندیشی اور تحمل محمود ۔۔۔ ممکن اتنی نہیں کہ غیر مسلم مسلمانوں کے شہروں پر غالب آتے چلے جائیں اور ہر روز ایک شہر پر ۔۔۔" [4]

شاہ صاحبؒ کی ان تحریروں سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس زمانے کے معاشرتی حالات کیا تھے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

علمی حالت

محمد بن قاسم کے فتح سندھ کے بعد سے چار صدیوں تک ہند میں حدیث کا چرچا رہا لیکن جب عربی سلطنت کی جگہ غزنوی اور غوری سلطنتوں نے لی اور لوگ خراسان اور ماوراء النہر سے آنے لگے تو حدیث عنقا ہو گئی اور اس کی جگہ لوگوں پر شعر، نجوم، فنونِ ریاضیہ اور علوم دینیہ میں سے فقہ اور اصولِ فقہ غالب آ گئے۔[1]

ہمایوں کے بعد جس نے ایرانیوں کی مدد سے سوریوں پر فتح حاصل کی تھی جب ہندوستان میں ایرانی علماء کی آمد ہوئی تو یونانی حکمت کے اثر و نفوذ میں مزید اضافہ ہوا اور عہدِ اکبری تک ایران سے علمی رابطہ کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ نصابِ تعلیم میں معقول، فلکیات اور ریاضیات کا پلہ بھاری ہو گیا۔[2]

تاہم بحیثیت مجموعی نویں صدی ہجری کے آخر تک ہندوستان میں فقہ اور اصولِ فقہ کا غلبہ رہا لیکن جب امیر فتح اللہ شیرازی (ف ۹۹۷ھ/۱۵۸۸ء) نے دوانی، شیرازی، منصور، مرزا جان، ایرانی متاخرین کی کتابیں ہندوستان کے درس میں داخل کیں تو اس وقت سے یہاں منطق و فلسفہ کو قبول عام حاصل ہو گیا۔[3]

جس وقت ہندوستان شاہجہانی اور عالمگیری عہد سے گذر رہا تھا ایران کی سرزمین میر باقر داماد اور صدر شیرازی جیسے لنفی فلسفیوں کی علمی جلالت شان کے غلغلوں سے گونج رہی تھی اور ان غلغلوں کی صدائے بازگشت ہندوستان میں آ کر ٹکراتی تھی۔[4]

روہیلے اگرچہ تورانیوں ہی کی طرح حنفی تھے لیکن تورانیوں کے مقابلے میں جن پر فقہا کے مقابلہ میں صوفیا کا اثر غالب تھا، روہیلوں پر جزئیاتی فقہا کی گرفت زیادہ سخت تھی۔[5]

حدیث سے بعد اور فقۂ حنفی پر جمود جو تورانیوں میں تھا اس میں روہیلوں کے عہد میں مزید شدت پیدا ہو گئی۔

مولانا عبدالحیؒ نے غیاث الدین تغلق کے عہد کا، جو تورانی علماء کے اثر و اقتدار کا دور ہے

---

[1] الثقافۃ ص ۱۳۵۔ [2] تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ص ۱۸ [3] الثقافۃ ص ۳
[4] ایضاً ص ۵ [5] الفرقان، ص ۱۸۳۔ [6] ایضاً ص ۱۹۲۔

واقعہ یہ نقل کیا ہے کہ شیخ نظام الدین بدایونی سماع کا ذوق رکھتے تھے علماء کو اس پر اعتراض تھا غیاث الدین تغلق تک پہنچا اس نے شیخ نظام الدین اور فقہاء و قضاۃ کو مناظرہ کے لئے بلایا ... ن احادیث پیش کیں جن سے سماع کی اباحت ثابت ہوتی تھی۔ فقہاء نے انھیں رد کر دیا اور ... ہمارے ملک میں فقہی روایات، احادیث پر مقدم ہیں اور بعض نے کہا کہ ہم ان احادیث کو سننا چاہتے کیونکہ ان سے شافعیؒ نے تمسک کیا ہے اور وہ ہمارے مذہب کے دشمن ہیں۔[1]

اس واقعہ سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس دور کے علماء کا فقہ میں کس درجہ غلو اور ... میں کس درجہ شدت تھی۔

روہیلوں کی شدید اور جامد حنفیت کا یہ عالم یہ تھا کہ،

کانوا اشد قوم عصبیۃ لما یختلونہ من اٰراء فقہائہم رحمہم اللہ تعالیٰ

واشد الناس جمودا علیہا[2]

شاہ صاحبؒ جس دور میں پیدا ہوئے، اس دور کی علمی حالت خود ان کی تحریروں میں یہ ہے کہ،

۱۔ یہ وہی ایسے زمانہ میں پیدا ہوا ہے جس میں ہر شخص اپنی رائے کا متبع ہے۔ ایک شخص بھی ایسا نظر نہ آئے گا جو متشابہات اور علمی مشکلات پر پہنچ کر رک جاتا ہو۔ ہر شخص تبیین احکام کے ... اور اسرار میں خوض کرتا ہوا نظر آئے گا اور اس خوض میں اس کا میلان معقولات کی طرف ہوتا ہے ہر ... نے اپنی فہم کے مطابق اپنا ایک جداگانہ مذہب بنا لیا ہے۔[3]

۲۔ یہ وہی ایسے زمانے میں پیدا ہوا ہے جس میں تین چیزوں کا رواج ہے۔ یونان، اس کا سبب ... علوم کا اختلاط ہے اور قوم کا علم کلام میں اس طرح اشتغال کہ عقائد میں جزئیات بھی ہوتی کر ... ریائی مناظرات سے مخلوط ہوا کرتی ہے۔[4]

۳۔ ہمارے زمانے کے معقولی اگرچہ دقیقہ شناس ہیں لیکن فیضِ الٰہی سے بہت دور ہیں۔

فدائے کوریٔ خفاش چشم بینائے کہ بے خبر ز فروغ آفتاب نیم شبی است

---

[1] استفادہ ص ۱۲ [2] الیانع الجنی ص ۸۳
[3] تفہیمات ۱ص ۱۵ ص ۸۳ [4] ایضاً ص ۸۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یہ بات ہمارے زمانے کے ان متعلمین کے بارے میں کہی گئی ہے جو متفرق علوم میں مشغول ہو کر انبیاء علیہم السلام کی میراث سے محروم ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اور انھیں راہ حق دکھائے۔ [1]

۴۔ اس زمانے میں ایک جماعت ایسی ہے کہ کتاب مشکوٰۃ المصابیح ان کے ہاتھ لگ گئی ہے انھوں نے ورق گردانی کے طور پر اس کا مطالعہ کر لیا ہے اور اس کی بعض احادیث سے ان کے دماغوں میں شکوک و شبہات قائم ہو گئے ہیں۔ ان شبہات کا استیعاب کر کے ان کا پورے طور پر رد کرنا تضییع اوقات ہے اس لئے کہ مناظرہ اس شخص کے ساتھ مناسب ہے جس میں دلائل سے یقین حاصل کرنے کی استعداد ہو اور وہ اس شبہ میں جس کا منشا عقلی مقدمات بلا التباس نقل ہو اور اس شبہ میں جس کا منشا صرف وہم ہو، فرق جانتا ہو اور بظاہر متعارض دلیلوں کے درمیان تطبیق دے سکتا ہو۔ [2]

۵۔ موطا کے سوا اس وقت کوئی کتاب ایسی نہیں جو مخدوم ہو اور طبقۃً بعد طبقۃٍ اس پر مجتہدانہ نظر کی گئی ہو۔ جو شخص ان ماثور کتابوں کو جو شریعت کی اصول ہیں جانتا ہو اور علماء نے اس میں جو مجتہدانہ نظر اور کلام کیا ہے اسے بھی جانتا ہو اس کے لئے کسی مزید دلیل کی ضرورت نہیں۔ لیکن ہمارے زمانے کے سادہ لوح جو اس جانب سے پورے طور پر اعراض کئے ہوئے ہیں جنھوں نے اونٹنی کی طرح اپنی ناک میں نکیل مضبوط کر لی ہے اور جنھیں خبر نہیں کہ وہ کدھر جا رہے ہیں، انھیں ان امور کے فہم کا مکلف نہیں کیا جا سکتا۔

خلق اللہ للحروب رجالا ورجالا لقصعة وثريد [3]

۶۔ اے علم کے طالبو! اے بیوقوفو! تم اپنے آپ کو علماء کہلواتے ہو تم یونانیوں کے علوم اور نحو اور صرف اور معانی میں مشغول ہو اور سمجھتے ہو کہ علم اسی کا نام ہے۔ حالانکہ علم یا تو کتاب اللہ کی آیت محکمہ ہے کہ تم اس کے عربی کی تفسیر اس کا سبب نزول اور اس کے مشکلات کا حل سیکھو، یا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قائمہ ہے کہ تم یاد کرو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وضو کیسے کرتے تھے، قضائے حاجت کے لئے کس طرح جاتے تھے، روزہ کیسے رکھتے تھے، حج کیسے کرتے تھے، جہاد کیسے کرتے تھے، آپ کی گفتگو کیسی ہوتی تھی، زبان کی حفاظت آپ کس طرح فرماتے تھے اور آپ کے اخلاق کیسے تھے، تاکہ تم آپ کی ہدایت کا اتباع کرو اور آپ کی سنت کی پیروی کرو نہ اس لئے کہ وہ تم پر فرض ہے، صرف اس لئے کہ وہ ہدایت اور سنت ہے۔

[1] فوز۔ ص ۲۹۱ [2] ایضاً ص ۲۹۳ [3] مصفیٰ ج ۲ ص ۱۱

یا پھر علم فریضہ عادلہ ہے کہ تم سیکھو کہ وضو اور نماز کے کیا ارکان ہیں، زکوٰۃ کا نصاب اور [illegible] جب کیا ہے، میت کے فرائض کے سہام کیا ہیں۔

البتہ سیر اور صحابہ و تابعین کے قصے جن سے آخرت کی طرف ترغیب ہوتی ہے وہ فضل ہیں۔ جن علوم میں تم مشغول ہو اور ان میں اس درجہ انہماک برتتے ہو یہ آخرت کے علوم نہیں، [illegible] علوم ہیں۔

تم اگلے فقہاء کے استحسانات میں ڈوب گئے ہو کیا تمہیں یہ نہیں معلوم کہ حکم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ اور رسول نے دیا ہو۔

تم میں سے اکثر لوگوں کا حال یہ ہے کہ ان کے پاس ان کے نبی کی کوئی حدیث پہنچتی ہے تو وہ عمل نہیں کرتے۔ کہتے ہیں کہ میرا عمل تو فلاں کے مذہب پر ہے، حدیث پر نہیں۔ اس کے بعد [illegible] نہیں کرتے ہیں کہ حدیث کا سمجھنا اور اس کے مطابق حکم دینا یہ کامل اور ماہر لوگوں کا کام ہے [illegible] ہے۔ جو ایسے نہ تھے کہ یہ حدیث ان سے مخفی رہتی، اگر اس حدیث کو چھوڑا ہے تو کسی وجہ سے [illegible] ہے یا تو یہ حدیث منسوخ ہو گی یا مرجوح۔ یاد رکھو دین میں ان باتوں کی کچھ حقیقت نہیں ہے۔ نبی پر ایمان لائے ہو تو اسی کی اتباع بھی کرو خواہ وہ کسی مذہب کے مخالف ہو یا موافق۔

اللہ کی مرضی یہ ہے کہ تم ابتداء ہی سے اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت میں اشتغال رکھو، [illegible] کا اللہ تبارک نے آسان ہو تو فبہا و نعمت، اور اگر تمہاری سمجھ میں نہ آئیں تو علماء میں سے ان لوگوں کی رائے کو نہ لئے معین بناؤ جو زیادہ حق زیادہ صریح اور سنت سے [illegible] ہو۔ اور اللہ کی مرضی یہ بھی ہے کہ اگر تم ان علوم میں مشغول ہو جو آلہ کی حیثیت رکھتے ہیں [illegible] سمجھ کر کہ وہ آلہ ہیں، نہ یہ سمجھ کر کہ وہ مستقل ہیں۔ کیا اللہ نے تم پر واجب نہیں کیا کہ تم علم کو [illegible] یہاں تک کہ بلاد مسلمین میں شعائر اسلام ظاہر ہو جائیں۔ لیکن بجائے اس کے کہ تم ان شعائر [illegible] تم زوائد میں مشغول ہو گئے اور اپنے اس طرز عمل سے تم نے دین اور حق کی طلب کو لوگوں [illegible] کی بڑی چیز بنا دیا کیا تمہیں نظر نہیں آتا کہ بڑے بڑے شہر علماء سے خالی ہوتے جا رہے ہیں اور [illegible] ہیں بھی تو ان سے شعائر کا ظہور نہیں ہوتا۔ [1]

[1] تفہیمات ج ۱ ص ۲۱۳ - ۲۱۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۷۔ میں ان لوگوں سے کہتا ہوں جنہوں نے اپنا نام فقہاء رکھ چھوڑا ہے اور جو تقلید جامد اختیار کئے ہوئے ہیں، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث صحیح اسناد سے ان تک پہنچتی ہے اور فقہائے متقدمین کی ایک جماعت نے اسے اختیار بھی کیا ہے، لیکن اس حدیث سے انھیں صرف یہ چیز روک دیتی ہے کہ جس کی وہ تقلید کرتے ہیں اس نے اسے اختیار نہیں کیا۔

اور میں ظاہریوں سے کہتا ہوں جو اُن فقہاء کے منکر ہیں جو حاملینِ علم کا نمونہ ہیں اور اہلِ دین کے امام ہیں کہ یہ سب حماقت، سخافتِ رائے اور ضلالت میں مبتلا ہیں اور حق ان دونوں کے بین بین ہے[1]۔

۸۔ اس زمانے میں فقیہ اس شخص کا نام ہے جو باتونی ہو، زور سے ایک جزئیے کو دوسرے جزئیے پر چپکاتا ہو، جو فقہاء کے اقوال قوی ہوں یا ضعیف سب کو یاد کرکے بغیر اس امتیاز کے کہ ان میں سے کس میں قوت ہے کس میں نہیں وہ انھیں اپنے جبڑوں کے زور سے چت کرتا رہے۔[2]

شاہ صاحبؒ کی یہ تحریریں جس طرح اس زمانے کی علمی زبوں حالی اور علماء کی کج فہمی و کجروی کی تصویر پیش کرتی ہیں اسی طرح ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صرف و نحو اور معانی کے ساتھ ساتھ جو علوم اس دور میں ان اسباب کی بنا پر جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے سب سے زیادہ مقبول و رائج تھے وہ دو ہی تھے ایک یونانی حکمت، دوسرے فقہ۔

اس موقع پر اتنا اور عرض کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ دینی علوم میں سے فقہ کی گرم بازاری صرف شاہ صاحبؒ کے زمانے یا ان سے قبل کے شمالی ہند کی خصوصیت نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک جن جن اسلامی یا مسلم سلطنتوں میں اسلامی شریعت ملکی قانون کی حیثیت سے رائج رہی ہے وہاں فقہ کی گرم بازاری بدستور رہی ہے۔ معین مذاہب کے وجود میں آنے سے قبل کسی خاص مکتبِ فکر کی فقہ ملک کا قانون نہ ہوا کرتی تھی، لیکن جب فقہ کا ذخیرہ مدون ہو گیا اور مختلف فقہی مکاتب وجود میں آ گئے اور ان مکاتب کے متبعین کے دلوں میں ایک دوسرے کے خلاف تعصب بھی راہ پا گیا تو جس سلطنت کا امیر جس مکتبِ فکر سے تعلق رکھتا تھا اسی کی فقہ کو اپنی قلمرو میں ملکی قانون کی حیثیت سے رائج کر دیتا تھا۔ ہندوستان میں چونکہ امراء سے عوام تک بغالب اکثریت حنفی مذہب کی متبع تھی اس لئے غزنوی سے لے کر مغلوں کے آخر تک یہاں کا ملکی قانون بھی فقہ حنفی کے

[1] تفہیمات، ج ۱ ص ۲۰۸ - ۲۰۹ - [2] الانصاف ص ۹۳

تھا اسی لئے یہاں تنہا فقہ حنفی کا رواج تھا۔

فقہ حنفی پر جمود اس لئے بھی تھا کہ عوام حنفی مذہب کے مطابق فتوے اور فیصلے چاہتے تھے ... مذہب کے اجتہادات کو قبول کرنا تو کجا، اختلاف سے بحث کر کے ائمہ ثلاثہ تک کی بات ماننے کے روادار ... سے بھی کہ مجتہد کے لئے جس درجہ کی عدالت اور جس پایہ کا علم ضروری ہے وہ نہ اس زمانے کے ... موجود تھا اور نہ ان کے علم و عدالت پر لوگوں کو اعتماد تھا۔

امراء و عوام کے اسی رجحان کی وجہ سے عہدۂ قضا پر صرف وہ علماء فائز کئے جاتے تھے جو ... گویا اس زمانے کی منڈی میں جامد حنفیت کی مانگ بھی تھی اور اجتہاد کی راہ اختیار کرنا اپنے ... بے قیمت کرنا تھا۔ چنانچہ شاہ صاحبؒ نے بھی جب حنفیت سے، گو عملاً نہیں، فکری طور پر ... ہو کر اپنی راہ علیحدہ بنائی تو خود ان کے زمانے والوں نے اس راہ کو اختیار کیا اور نہ ان کے بعد ... نے۔ کیونکہ شاہ صاحب اگر مجتہدِ مطلق مستقل ہیں تو کسی مستقل فرقہ کی شکل میں ان کے متبعین کہاں ... مجتہد منتسب اور فقیہ محدث[1] ہیں تو جس فقہ حدیث کی انھوں نے بنیاد رکھی تھی اس پر کون ... ہے۔ ہندوستان کے دو ہی فرقے مسلکاً ان کی طرف اپنا انتساب کرتے ہیں حنفی اور اہلِ حدیث۔ ... شاہ صاحبؒ کے متبع ہیں تو بیشتر مسائل میں حنفیت سے جو انحراف شاہ صاحبؒ نے کیا ہے، ... نہیں کرتے؟ اور اگر اہلِ حدیث شاہ صاحبؒ کے متبع ہیں تو ان کے عمل اور تلقین کے خلاف ... عدمِ تقلید سے یہ تنفر اور ائمہ مجتہدین سے یہ بیزاری کیوں؟

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ نے جس فقہی مسلک کی بنیاد رکھی ہے مکمل شکل میں اور لوگ تو کیا ... لکنے، شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کو چھوڑ کر جن کا مسلک متنازع فیہ ہے لیکن فرقہ اہلِ حدیث کی طرح ... نہیں، خود ان کی اولاد تک نے قبول نہ کیا۔ سب پر نہ صرف عملی بلکہ فکری طور پر بھی حنفیت ... غالب تھی۔

بہرحال اس زمانہ کے حالات ہی ایسے تھے کہ حنفیت پر جمود ان کا لازمی نتیجہ تھا۔

[1] ... صاحبؒ کی تصریح کے مطابق مجتہد منتسب اور فقیہ محدث دونوں کا طریقہ کار یکساں ہے، جیسا کہ تفصیل کے ساتھ باب اجتہاد و تقلید میں ذکر کیا جائے گا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فصل - ۲

شاہ صاحبؒ کی ممتاز روش

حالات کا بگڑنا اور بگڑے ہوئے حالات کی اصلاح کے لئے کسی مجدد کا پیدا ہونا اللہ تعالیٰ کی سنت جاریہ "ان اللہ یبعث لھذہ الامۃ علیٰ رأس کل مائۃ سنۃ من یجدد لھا دینھا"[1] کے عین مطابق ہے۔ اس نے اگر اللہ جل شانہ نے شاہ صاحبؒ کے دور کے سقیم حالات کی اصلاح کے لئے انھیں مجدد کی حیثیت سے پیدا کیا تو یہ اس کی سنت کے عین مطابق تھا۔

شاہ صاحبؒ نہ تو علماء سوء کی طرح دین سے غافل ہیں اور نہ تمام علمائے حق کی طرح دنیا سے بے خبر، نہ علمائے ظاہر کی طرح وہ روح شریعت سے ناآشنا ہیں اور نہ جاہل صوفیاء کی طرح شریعت سے غافل۔ وہ دنیا کے حالات اور اپنے زمانے کی سیاست میں بھی کامل بصیرت رکھتے ہیں اور ان کے ایک ہاتھ میں اگر جام شریعت ہے تو دوسرے ہاتھ میں سندان عشق۔

شاہ صاحبؒ نے زمانہ سازی کے بجائے "بازمانہ ستیز"[2] کی روش اختیار کی اور حالات کے بہاؤ کے ساتھ بہنے کے بجائے ان کا رخ راہ راست کی طرف موڑا۔

زمانے کو راہ راست پر لانے کے لئے انھوں نے وہی صورت اختیار کی جو اپنے زمانے کا ہر مجدد اختیار کرتا رہا ہے۔ یعنی اسلام میں جب بھی غیر اسلامی عناصر کی آمیزش اور بدعات کا شیوع ہوا، تو ہر مجدد نے یہی محسوس کیا کہ اس کی اصلاح کی صورت قرآن و حدیث اور قرون اولیٰ کی طرف رجوع کے سوا کچھ نہیں۔

لیکن دوسرے تمام مجددین سے وہ اس حیثیت سے منفرد ہیں کہ انھوں نے اسلام کے پورے فکری، اخلاقی، شرعی اور تمدنی نظام کو ایک مرتب صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔[2]

اصلاح حال کے لئے شاہ صاحبؒ نے انبیاء علیہم السلام کے طریقے کو اپنا اسوہ بنایا یعنی

---

[1] ابو داؤد کتاب الملاحم۔ ج ۲ ص ۵۰۶۔

[2] مولانا مودودی۔ الفرقان۔ ص ۱۰۳۔

انھوں نے خرابیوں پر تنقید کی اور ساتھ ہی اصلاحی اور تعمیری نظام بھی لوگوں کے سامنے رکھا۔ اسی لئے مولانا مودودی "شاہ صاحبؒ کے تجدیدی کارنامے کو ہم دو بڑے عنوانات پر تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک تنقید و تنقیح کا اور دوسرا عنوان تعمیر کا"[1]

شاہ صاحبؒ کے سیاسی مکتوبات اور مختلف طبقات سے ان کے نام بنام خطابات سے جہاں بنیادی امور سے واقفیت اور سیاسی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہر طبقہ پر تنقید کرنے میں انھوں نے کس بے خوفی کا مظاہرہ کیا ہے۔

تعمیر و اصلاح کے لئے انھوں نے کیا کیا، اس کے لئے پہلے ان کے اس نظریہ کو سمجھ لینے کی ضرورت ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت کو دو قسموں پر تقسیم کرتے ہیں، خلافت ظاہرہ اور خلافت باطنہ۔ حدود کی اقامت، سامان جہاد کی فراہمی، سرحدوں کی حفاظت، وفود کی اجازت، صدقات اور خراج کی وصولی اور مستحقین پر ان کی تقسیم، مقدمات کے فیصلے، یتیموں کی خبرگیری اور راستوں اور مسجدوں کی نگہداشت، ان امور کو شاہ صاحبؒ خلافت ظاہرہ سے متعلق سمجھتے ہیں اور شرائع اور قرآن و سنن کی تعلیم، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، خواہ بطریق متکلمین ہو یا واعظین یا بطریق صوفیہ، ان امور کو وہ خلافت باطنہ سے متعلق شمار کرتے ہیں۔[2]

خلافت ظاہرہ کے سلسلہ میں شاہ صاحبؒ نے خرابیوں کی نشاندہی کی اور ساتھ ہی یہ بھی اس خلافت سے متعلق امور کی انجام دہی کے لئے صحیح اور اسلامی طریقہ کیا ہے، ان کے سیاسی مکتوبات، مختلف طبقات سے ان کے خطابات اور ان کی تصنیف ازالۃ الخفاء جس میں انھوں نے اسلامی نظام حکومت کو بھی بڑی تفصیل سے سمجھایا ہے، اس کی بین شہادتیں ہیں۔ لیکن اس خلافت کے صحیح طور پر عملاً انجام دہی کے لئے وہ صرف اتنا کر سکتے تھے کہ جو لوگ اس کے اہل ہوں ان کو اس طرف متوجہ کریں۔ چنانچہ انھوں نے یہی کیا۔ جیسا کہ سیاسی مکتوبات سے ثابت ہوتا ہے۔ سب سے پہلے انھوں نے بادشاہ کو اس طرف متوجہ کیا، مایوس ہو کر آصف جاہ کی طرف توجہ کی، لیکن آصف جاہ جب دکن چلے گئے تو انھوں نے روہیلوں کی طرف توجہ کی اور اس کے لئے نجیب الدولہ کو ذریعہ بنایا

---

[1] مولانا مودودی، الفرقان ص ۹۳

[2] ..., ص ۶۰، ۶۸۔ نیز تفہیمات۔ ج ۱ ص ۱۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

لیکن وہ یہ بھی سوچتے تھے کہ وہ تنہا اس کام کو نہ کر سکیں گے۔ ان کے لئے بیرونی امداد کی ضرورت ہے، غیر مسلموں سے امداد کے نتائج ان کے سامنے تھے اور ابدالی کے سوا اور کوئی قریب میں ایسا نہ تھا جس کی طرف ان کی نظر جاتی لہذا انھوں نے سوچا کہ ابدالی کے ذریعہ روہیلوں کے ہاتھ مضبوط کئے جائیں۔ [1]

خلافت ظاہرہ کے سلسلہ میں رہنمائی کی ان بنیادی خدمات کی انجام دہی کے ساتھ ہی چونکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سیاسی زوال در اصل اخلاقی انحطاط کا نتیجہ ہے اور اخلاقی انحطاط کا سبب مذہب سے ناواقفیت ہے اس لئے انھوں نے اپنے آپ کو "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت باطنہ کی تکمیل کے لئے وقف رکھا"۔ [2]

قرآن کریم تک عوام کی براہ راست دسترس کے لئے انھوں نے اس کا فارسی ترجمہ کیا۔ حدیث کے درس کو عام کر کے اور اس سے متعلق کتابیں لکھ کر انھوں نے خواص و عوام کو دین کے دوسرے اصل سرچشمہ کی طرف متوجہ کیا۔ مکتوب مدنی اور شرح الرباعیتین جیسے رسالے لکھ کر انھوں نے تصوف کے دو مخالف وجودی اور شہودی گروہوں کے درمیان مفاہمت کی کوشش کی۔ فلسفیانہ انداز میں تصوف کی بعض کتابیں لکھ کر انھوں نے یونانی فلسفہ کے خوگر دماغوں کو اسلامی فلسفہ کی جانب متوجہ کیا۔ حجۃ جیسی کتاب لکھ کر انھوں نے عقلیت زدہ اور شکوک واوہام میں گرفتار دماغوں کو تشریع کے اصول اور شرعی احکام کے اسرار و مصالح سمجھائے۔ ازالۃ الخفا لکھ کر انھوں نے سنی اور شیعہ فرقوں کو معقول رویہ اور علمی نقطۂ نظر پر آمادہ کرنے کی کوشش کی۔

یہ تمام باتیں ان کی صفت جامعیت کا نتیجہ اور اس کا مظہر ہیں۔ لیکن ان کا سب سے بڑا کارنامہ جو ان کی صفت جامعیت کا سب سے بڑا مظہر بھی ہے یہ ہے کہ انھوں نے لوگوں کو فقہ حنفی پر جمود سے ہٹا کر ان میں روح اجتہاد پیدا کرنے کی کوشش کی خود بھی ایک خاص فقہی مسلک اختیار کیا اور دوسروں کو بھی اسے اختیار کرنے کی تلقین کی۔

زیر ترتیب مقالے کے موضوع سے چونکہ ان کے فقہی مسلک کا بہت گہرا ربط ہے۔ اس لئے اس سلسلہ میں تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے ان عوامل واسباب پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہے جو ان کے مخصوص فقہی مسلک کی تکوین میں مؤثر ہوئے۔

---

[1] Muslim Community P. 179, 181 [2] دیکھو ص ۵۰۵۔

فقہی مسلک کے اعتبار سے شاہ صاحبؒ کا ذہنی ارتقا اور اس کے عوامل

شاہ صاحبؒ جن ادوار سے گزرے ہیں ان کے عوامل واسباب بظاہر چار ہیں:- (۱) موروثی اثرات۔ (۲) غور وفکر۔ (۳) سیر وسفر۔ اور (۴) ماحول۔

موروثی اثرات شاہ صاحبؒ کے والد شاہ عبد الرحیمؒ فقہی مسلک کے اعتبار سے حنفی تھے۔ فقہ حنفی میں انھیں جو مقام حاصل تھا اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ فتاوی عالمگیری کی تدوین میں ان کا بھی حصہ رہا ہے۔ [1]

حنفیت کے باوجود بعض مسائل میں وہ حنفیت کے خلاف عمل کیا کرتے تھے۔ یہ مسائل وہ تھے جن میں صحیح احادیث یا ان کے وجدان کے مطابق احناف کے مذہب کے مقابلہ میں کسی دوسرے مذہب کو ترجیح تھی۔ شاہ ولی اللہؒ نے ایسے دو مسائل کی نشاندہی کی ہے۔ قرأت فاتحہ خلف الامام اور نماز جنازہ میں فاتحہ۔ چنانچہ لکھتے ہیں :-

"مخفی نماند کہ حضرت ایشاں اکثر موافق مذہب حنفی عمل میکردند الا بعض چیزہا کہ بحسب حدیث یا وجدان بمذہب دیگر ترجیح می یافتند۔ از آں جملہ آنست کہ در اقتدا فاتحہ می خواندند و در جنازہ نیز"۔ [2]

اسی موقع پر شاہ صاحبؒ نے قرأت فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ میں شاہ عبد الرحیم اور شیخ عبد اللہ کا ایک مباحثہ بھی نقل کیا ہے۔

مذکورہ عبارت میں "از آں جملہ آنست" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دو کے سوا اور بھی مسائل ایسے ہوں گے۔

گویا حنفیت پر رہتے ہوئے یہ رجحان کہ اگر اپنے امام کے خلاف کوئی صحیح حدیث ملے تو امام کے قول کو چھوڑ کر جس امام کا مذہب بھی صحیح حدیث کے مطابق ہو اس پر عمل کیا جائے، شاہ صاحبؒ کو اپنے والد سے ملا تھا۔

غور وفکر تعلیم سے فراغت کے بعد جب تدریس کی نوبت آئی اور مذاہب اربعہ کی فقہ اور اصول فقہ

---

[1] انفاس، ص ۲۳۔ [2] ایضاً۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کی کتابوں اور ان احادیث میں غور و فکر کا موقع ملا جن سے اصحاب مذاہب تمسک کرتے ہیں تو بعض مسائل میں حنفی مسلک سے منحرف ہو کر حدیث پر یا حدیث کے مطابق دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرنے کا جو رجحان انہیں حرمین شریفین سے ملا تھا اس نے مزید شاخ و برگ نکالے اور اس مرحلہ میں جس مسلک پر انہیں استقرار ہوا اسے شاہ صاحبؒ نے ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے :-

" وبعد ملاحظہ کتب مذاہب اربعہ و اصول فقہ ایشاں و احادیثے کہ متمسک ایشاں است

قرار داد خاطر بمدد نور غیبی روش فقہاء محدثین افتاد " [1]

اس سے ثابت ہوا کہ غور و فکر نے شاہ صاحبؒ کو جس منزل پر پہنچایا وہ یہ تھی کہ انھوں نے فقہائے محدثین کا مسلک اختیار کیا۔

فقہائے محدثین سے کون لوگ مراد ہیں اس کی تعیین شاہ صاحبؒ نے خود کر دی ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر مجتہد مطلق منتسب کی یہ تعریف کرتے ہوئے کہ " إنما الجامع بين علم الحديث والفقه المروی عن أصحابه " اس کا طریقہ کار یہ بیان کیا ہے کہ وہ ائمہ فقہ سے منقول مسائل کو کتب حدیث کی روشنی میں پرکھتا ہے اور اسی کے مطابق اخذ و ترک کا معاملہ کرتا ہے۔

جس تفصیلی بیان کا یہ خلاصہ ہے اس کے آخر میں لکھتے ہیں :-

" فهذه طريقة المحققين من فقهاء المحدثين وقليل ما هم، وهم غير الظاهرية من أهل الحديث الذين لا يقولون بالقياس ولا الإجماع وغير المتقدمين من أصحاب الحديث ممن لم يلتفتوا إلى أقوال المجتهدين أصلاً ولكنهم أشبه الناس بأصحاب الحديث لأنهم صنعوا في أقوال المجتهدين ما صنع أولئك في مسائل الصحابة والتابعين " [2]

معلوم ہوا کہ

١ - فقہائے محدثین سے وہ لوگ مراد ہیں جو حدیث و فقہ دونوں کے جامع ہوں۔

٢ - یہ لوگ ائمہ سے منقول مسائل کو آنکھیں بند کر کے جیسے قبول نہیں کرتے بلکہ عرض علی الاحادیث کے ذریعہ احادیث کی موافقت یا مخالفت کے مطابق اخذ و ترک کا معاملہ کرتے ہیں۔

---

[1] الجزء ص ۲۰۳ - ۲۰۴ ، ۲۰۳   [2] عقد الجید - ص ۳۱ - ۳۳

۔ اصحاب ظواہر اہل حدیث، قیاس اور اجماع کے قائل نہیں اور متقدمین اصحاب حدیث مجتہدین کے اقوال کی طرف اصلاً التفات نہیں کرتے۔ فقہائے محدثین کا طریقہ ان دونوں سے مختلف ہے۔

۔ البتہ یہ لوگ اپنے طریقہ کار میں اصحاب ظواہر کے مقابلہ میں اصحاب حدیث سے زیادہ مشابہ ہوتے ہیں اس لئے کہ اصحاب حدیث عرض علی الاحادیث کی جو صورت صحابہ اور تابعین کے مسائل میں اختیار کرتے ہیں وہی صورت یہ لوگ مجتہدین کے اقوال میں اختیار کرتے ہیں۔

فقہائے محدثین کی روش جس طرح کلیۃً عدم تقلید کی روش نہیں اسی طرح کلیۃً تقلید کی روش کیونکہ بقول شاہ صاحبؒ جس طرح طحاویؒ جو حنفی ہیں اور بیہقیؒ جو شافعی ہیں، فقیہ محدث ہیں امام بخاریؒ بھی فقیہ محدث ہیں [3] جو کسی کے مقلد نہیں۔

لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کے اندر اسی مرحلہ پر عدم تقلید کا رجحان پیدا ہو گیا ۔ کہ فیوض الحرمین میں انھوں نے جو یہ لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے میری ۔ کے خلاف مذاہب اربعہ میں تقلید کا حکم دیا ہے " انکم جبلتی تأبى التقليد وتأنف منه أصلاً " تو یہ امر قابل غور ہے کہ عدم تقلید کا یہ رجحان شاہ صاحبؒ میں کب اور کیوں پیدا ہوا فیوض الحرمین حرمین کے فوراً بعد تصنیف ہو چکی ہے۔ حرمین میں نہ انھیں غیر مقلد اساتذہ ملے اور نہ غیر مقلدین حول۔ پھر ان کے عدم تقلید کے رجحان کو اگر ان کے سفر حرمین سے قبل کے غور و فکر کا نتیجہ نہ قرار جائے تو اس کا اور کوئی سبب نظر نہیں آتا۔

شاہ صاحبؒ کا یہ شعر بھی شاید اسی عدم تقلید کے رجحان کی ترجمانی کرتا ہے کہ

مئے تحقیق را از خم مشربہا برول دیدم
خروج از قید مشربہا نمی کردم چہ می کردم [4]

جمال فقہ حدیث اور غالباً عدم تقلید کا یہ رجحان تھا جسے لیکر شاہ صاحبؒ حرمین گئے۔

---

[1] مسویٰ ۔ ج ۔ ص ۲۸ ۔   [3] عقد الجید - ص ۳۴

[2] مکتوبات (کلمات طیبات) ص ۱۴۸ - شاہ صاحبؒ نے امام بخاری کو فقیہ محدث ماننے ہوئے ابن قیم کا یہ قول ۔ ۔ ہے کہ " محمد بن اسمٰعیل ابو عبد اللہ امام الدنیا فی فقہ الحدیث " (ایضاً) اور بخاری کو فقہ حدیث کی کتاب شمار کیا ہے ۔ مقدمۃ المسوی ۔ ص ۱۰۰۹ ۔   [4] فیوض ۔ ص ۶۵

[5] مکتوبات (مناقب بخاری) ص ۳۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳. سفرِ حرمین ہندوستان میں شاہ صاحبؒ کے گرد وپیش حنفیت کے سوا کچھ نہ تھا، حرمین پہنچے تو وہاں حنفی اساتذہ کے علاوہ مالکی اور شافعی اساتذہ سے بھی سابقہ پڑا۔ شیخ تاج الدین قلعی حنفی تھے، شیخ وفداللہ مالکی تھے اور شیخ ابوطاہر شافعی۔

شاگرد کا اپنے استاد سے متاثر ہونا چونکہ ایک فطری امر ہے اس لئے شاہ صاحبؒ حنفیت کے ساتھ ساتھ، جس کا اثر ان میں پہلے سے بھی تھا، مالکیت اور شافعیت سے بھی متاثر ہوئے۔

شاہ صاحبؒ نے ان تینوں مذاہب کے شیوخ کا حق شاگردی اس طرح ادا کیا کہ امام مالکؒ کی مؤطا کو اختیار کیا، فکری طور پر امام شافعیؒ کے مذہب کو اپنایا اور عمل مذہب حنفی پر رکھا۔

یہ بھی فطری امر ہے کہ انسان اپنے اساتذہ میں سے اس کا رنگ زیادہ قبول کرتا ہے جس سے وہ سب سے زیادہ متاثر ہو اور حرمین کے شیوخ میں سے جن شیخ سے شاہ صاحبؒ سب سے زیادہ متاثر ہوئے وہ ابوطاہر کردی ہیں، اس لئے ان میں شافعیت کی جانب زیادہ میلان پیدا ہو جانا ایک قدرتی بات ہو اس میلان کی کیفیت یہ ہے کہ انھوں نے اصول میں تمام تر اور فروع میں سے ستر فیصد سے زائد مسائل میں امام شافعیؒ کا مذہب اختیار کیا ہے۔ [1]

شیخ ابوطاہر کردی سے شاہ صاحبؒ کے زیادہ متاثر ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ وہ استاد کے ساتھ شیخ طریقت بھی ہیں اور انسان استاد کے مقابلے میں اپنے شیخ طریقت سے زیادہ متاثر رہتا ہے خصوصاً ایسا شیخ جو استاد بھی ہو۔

شیخ ابوطاہر سے شاہ صاحبؒ کا تاثر اس درجہ کا تھا کہ ان سے رخصت ہوتے وقت شاہ صاحبؒ نے یہ کہہ کر ان کے سامنے سپرڈال دینے کا اظہار کیا تھا کہ

نسیت کل طریق کنت أعرفہ　　　الا طریقا یؤدینی لربعکمؒ

حرمین ہی میں شاہ صاحب کو ابن تیمیہ کی کتابوں کے مطالعہ کا موقع ملا، چنانچہ الفوز الکبیر میں ابن تیمیہؒ کے خیالات اور حجۃ میں ابن تیمیہ کی بعینہ عبارتیں موجود ہیں۔ [2]

ابن تیمیہ مسلکاً حنبلی ہیں اور حنابلہ ایک طرف تو اجتہاد بلکہ اجتہاد مطلق تک کا دروازہ

---

[1] اصول میں موافقت کا ثبوت پورا مقالہ ہے اور فروع میں موافقت کے ثبوت کے لئے دیکھئے تتمہ۔

[2] انفاس رحمانی ص ۲۰۰۔ [3] مجاور بس گرامی شاہ صاحبؒ کا ایک علمی ماخذ۔ الفرقان ص ۳۷۲ - ۳۷۳۔

... کھلا رہنے کے قائل ہیں، جیسا کہ باب اجتہاد و تقلید میں تفصیل کے ساتھ معلوم ہوگا۔ ... ف ان کا مذہب امام شافعیؒ کے مذہب کے مقابلہ میں بھی ظواہر حدیث سے زیادہ قریب ہے۔ ... اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنے، ظواہر حدیث سے مطابقت اور عدم تقلید کا جو رجحان ان میں پہلے ... سے ابن تیمیہ کے افکار سے مزید تقویت ملی۔

شاہ صاحبؒ ابن تیمیہ سے جس حد تک متاثر ہیں اس کا اندازہ اس مکتوب سے بآسانی کیا جا سکتا ہے ... جو ابن تیمیہ پر مشتمل ہے۔ [1]

محمد بن عبدالوہاب نجدی (۱۱۱۵ھ - ۱۲۰۶ھ / ۱۷۰۳ء - ۱۷۹۲ء) جو شاہ صاحبؒ کے ہمعصر ہیں اور جو اسی زمانے ... کے قریب قریب حرمین پہنچے ہیں جس زمانے میں شاہ صاحبؒ وہاں پہنچے تھے، اگر ان سے ... صاحبؒ کی ملاقات ثابت ہوتی تب تو ایک سے دوسرے کے تاثر کا ثبوت بھی مل جاتا لیکن محمد بن عبدالوہاب ... کو سامنے رکھ کر کم از کم یہ اندازہ ضرور کیا جا سکتا ہے کہ اس زمانے کے حرمین کے شیوخ سے ... استفادہ کرتے تھے وہ وہاں سے کیا خیالات لے کر پلٹتے تھے۔ لہٰذا قرین قیاس ہے کہ محمد بن ... وہاب کے جو خیالات ہیں ماحول کے اختلاف کے مطابق اس کے قریب قریب خیالات شاہ صاحب ... کے بھی ہونے چاہئیں، اور محمد بن عبدالوہاب کے خیالات وہی ہیں جو خیالات کہ ابن تیمیہؒ کے ہیں۔

بہر حال شاہ صاحبؒ کے ذہن پر حنفیت کی گرفت تو سفر حرمین سے قبل ہی کمزور پڑ چکی تھی، ... اور شافعی اساتذہ کی صحبت اور ابن تیمیہؒ کے اثرات نے اس گرفت کو مزید کمزور کر دیا اور وہ ... مذاہب کو ایک سطح پر سمجھنے لگے۔ اس لئے بھی کہ شاہ صاحبؒ کے بیان کے مطابق چاروں مذاہب ... اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں یکساں طور پر پسندیدہ ہیں۔ [2]

قیام حرمین کے دوران شاہ صاحب جس ذہنی کشمکش میں مبتلا تھے اس کا اندازہ اس سے ... کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے انھیں روحانی طور پر تین باتوں کا حکم ملا۔ ان میں سے ... کا اظہار انھوں نے ان الفاظ میں کیا ہے:

---

[1] ... مکتوب رسم مناقب بخاری و فضیلت ابن تیمیہ۔ ص ۲۶ - ۲۹

[2] ... لکھتے ہیں: سالت صلی اللہ علیہ وسلم عن هذه المذاهب الاربعة وعن هذه الطرق أيها أولى عنده بالأخذ ... منہ أن المذاهب والطرق كلها سواء لا فضل لواحد على الآخر (الدر الثمین ص ۹ - تفہیمات ۲ ص ۳۰)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"وكانتها الوصاة بالتقييد بهذه المذاهب الأربعة لا أخرج منها و التوفيق ما استطعت وجبلتي تأبى التقليد وتأنف منه رأسا ولكن شئ طلب مني التعبد به بخلاف نفسي"۔[1]

معلوم ہوا کہ شاہ صاحبؒ کی طبیعت کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ ہر مذہب کے ساتھ تقلید کی زنجیر کو توڑ دیا جائے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا، البتہ طبعی تقاضے کا اس درجہ لحاظ رکھا کہ تقلید کی زنجیر کو مذاہب اربعہ تک دراز کردیا اور یہ حکم دیا کہ حتی الوسع ان میں باہم توفیق کی کوشش کی جائے۔

فقہائے محدثین کی روش اختیار کرنے کا وہ رجحان جسے لیکر شاہ صاحب حرمین پہنچے تھے، حرمین میں حدیث کی روایت اور اس میں اشتغال کی وجہ سے اس رجحان میں مزید استحکام ہوا لیکن سفر حرمین سے قبل اس رجحان میں جو عدم تقلید کی آمیزش معلوم ہوتی ہے اس میں مذاہب ثلثہ کے مقتدا اساتذہ کی صحبت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روحانی حکم کی وجہ سے کچھ اعتدال سا معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ **ماحول** | جہاں تک ہندوستان کے ماحول کا تعلق ہے، یہ اپنی یکسانیت کے باوجود شاہ صاحبؒ پر دو مرتبہ مختلف طور پر اثر انداز ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے، سفر حرمین سے قبل اور سفر حرمین کے بعد۔

ہندوستان میں شاہ صاحبؒ کے دور میں دینی علوم میں سے فقہ کی گرم بازاری تھی، لوگ قرآن و حدیث سے دور تھے اور حنفیت پر جمود اختیار کئے ہوئے تھے۔

شاہ صاحبؒ نے سفر حرمین سے قبل غور و فکر کے بعد فقہائے محدثین کی جو روش اختیار کی اور تقلید سے انھیں جو تنفر رہا کم از کم بعد ہوا وہ ان حالات کا ردِ عمل بھی ہو سکتا ہے۔ حدیث کی جانب میلان، فقہ کی گرم بازاری کا ردِ عمل ہو سکتا ہے، اور عدم تقلید کی طرف رجحان حنفیت کی تقلید جامد کا۔

شاہ صاحبؒ جب سفر حرمین سے واپس آئے تو ہندوستان کے ماحول میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی تھی لیکن اس مرتبہ یہ ماحول مختلف طریقہ پر اثر انداز ہوا۔

---

[1] فیوض۔ ص ۶۴۔ ۶۵۔

...اور شافعیت کے درمیان توفیق کی کوشش | مذاہب اربعہ کے درمیان توفیق کا جو رجحان شاہ صاحبؒ حرمین سے لائے تھے اس میں ... وقتی طور پر اس حد تک تغیر کردیا کہ یہ رجحان صرف حنفیت اور شافعیت کے درمیان محدود ہوگیا۔

ایسا کیوں ہوا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ شافعی مذہب ہمیشہ سے حنفی مذہب کا مدمقابل رہا ہے ... کی کتب فقہ میں بھی، شافعی مذہب کو جس کثرت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے اور جس شدت سے اس ...نی ہے، بعض دوسرے مذاہب کے ساتھ اختیار نہیں کیا جاتا۔ شاہ صاحبؒ کے زمانے میں ...فقہ کی جو کتابیں شرح وقایہ اور ہدایہ درس میں رائج تھیں اور جو شاہ صاحبؒ نے خود بھی پڑھی ...ی تھیں، ان کا خصوصاً ہدایہ کا اسلوب اس حقیقت کی بین شہادت ہے اس لئے ایک طرف ...تھی کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں جن میں عوام سے امرا تک غالب اکثریت احناف کی ...حبت سے بعد بلکہ تنفر تھا۔

دوسری طرف شاہ صاحبؒ کی کیفیت یہ تھی کہ ان کے ذہن پر حدیث کے غلبہ اور شیخ ابو طاہر ...شافعی مذہب کے اثرات بہت گہرے تھے۔

اس لئے انھوں نے سوچا کہ احناف کو شافعی مذہب سے جو تنفر ہے پہلے اسے ختم کیا جائے۔ مالکی اور حنبلی مذاہب تو نہ یہاں کے ماحول میں ان کی طرف سے تنفر تھا اور نہ شاہ صاحبؒ ...ن مذاہب کا اتنا اثر تھا اس لئے ان دونوں سے صرف نظر کرکے، انھوں نے اپنی مساعی کو ...حنفیت اور شافعیت کے درمیان توفیق کے لئے وقف کردیا۔

شاہ صاحبؒ کے پاس اس کے لئے ایک معقول وجہ جواز یہ بھی موجود تھی کہ دنیا میں انہی دو ...کے متبعین کی اکثریت ہے اور انہی میں علماء اور مصنفین کی کثرت ہے اس لئے ملأ اعلیٰ کی طرف ...کے قلب میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ ان دونوں مذاہب کو ملا کر ایک مذہب کی طرح کردیا جائے۔[1] حنفیت اور شافعیت کو ملا کر ایک مذہب کی طرح کردینے کی صورت شاہ صاحبؒ نے یہ ...کی کہ ان دونوں مذاہب کے مسائل کو فریقین کی تدوین کردہ کتب حدیث پر پیش کیا جائے جو ان کے

---

[1] المسوّیٰ ج ۱، ص ۱۲-۱۳؛ تفہیمات ج ۱، ص ۲۱۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

موافق ہو اسے باقی رکھا جائے جو مخالف ہو اُسے ساقط کر دیا جائے۔ باقی رہنے کی صورت میں اگر دونوں میں توافق ہے تو اسے دانتوں سے پکڑا جائے، اور اگر تخالف ہے تو مسئلہ کو علی قولین شمار کیا جائے تو مقصد یہ کہ عمل درست ہو، یا یہ کہ احرفِ قرآن کے اختلاف کی طرح تصور کیا جائے یا ایک کو رخصت اور دوسرے کو عزیمت پر محمول کیا جائے یا یہ سمجھا جائے کہ یہ تنگی سے نکلنے کے دو طریقے ہیں جیسے کہ کفارات کا تعدد یا دونوں کو مباح سمجھا جائے۔ [1]

شاہ صاحبؒ کی حنفیت اور شافعیت کو ملانے کی یہ کوشش عالمی سطح پر مسلمانوں میں اتحاد کی کوشش تھی صرف ملکی سطح پر اتحاد پیشِ نظر نہ تھا، کیونکہ ملک میں حنفیت اور شافعیت صرف کتابوں اور ذہنوں میں متصادم تھیں، احناف و شوافع دو متخاصم گروہوں کی شکل میں موجود نہ تھے جن کا تحلو شاہ صاحبؒ کو منظور ہوتا۔

اس کوشش میں مسلمانانِ عالم کا اتحاد مقصود ہونے کا قرینہ یہ بھی ہے کہ اس مرحلہ پر مؤطا کو اختیار کرکے، المسوی کے نام سے، شاہ صاحبؒ نے اس کی جو شرح لکھی وہ ان کی دوسری شرح مصفّیٰ کے برخلاف عربی زبان میں ہے جو اس وقت بین الاسلامی زبان تھی۔

بہرحال حنفیت اور شافعیت کو ملا کر ایک کرنے کے لئے شاہ صاحبؒ نے امام مالکؒ کی کتاب مؤطا کو بنیاد کے طور پر اختیار کیا اس لئے کہ یہی کتاب اشہر، اجمع اور اقدم ہے۔ علمائے امت نے سب سے زیادہ کام حدیث کی اسی کتاب پر کیا ہے، حنفی اور شافعی فقہ کی بنیاد بھی اسی پر ہے۔ یہ تمام کتبِ حدیث کا محور ہے اور کسی کتاب کی افضلیت کی جتنی وجوہ ہو سکتی ہیں وہ سب اس میں موجود ہیں۔ [2]

شاہ صاحبؒ کی اس کوشش کے نتیجہ میں جو صورتِ حال پیش آئی وہ یہ تھی کہ بیشتر فقہی مسائل میں انھوں نے شافعی مذہب کو ترجیح دی، اس لئے کہ سنت سے موافقت کا جو معیارِ ترجیح انھوں نے مقرر کیا تھا بیشتر فقہی مسائل میں شافعی مذہب ہی اس معیار پر پورا اترا۔ [3]

---

[1] تفہیمات، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲۔ [2] شاہ صاحب نے اس تفصیل کا جو مؤطا کی فضیلت کے سلسلہ میں شاہ صاحبؒ نے مسوی اور مصفّیٰ کے مقدمہ میں بیان کی ہے۔

[3] شاہ عبد العزیزؒ فرماتے ہیں کہ قواعدِ کلیہ کی مطابقت کے اعتبار سے حنفی مذہب بہتر ہے اور قواعد اور تتبعِ حدیث کے اعتبار سے شافعی مذہب بہتر ہے۔ (ملفوظات، ص ۱۰۶)

اربعہ کے درمیان توفیق کی کوشش

شاہ صاحبؒ نے اگرچہ حرمین سے واپسی پر پہلی کوشش یہ کی کہ حنفیت اور شافعیت ن اختلافات ختم کئے جائیں۔ لیکن مذاہبِ اربعہ کے درمیان توفیق کا جو حکم انھیں رسول اللہ ... وسلم کی جانب سے روحانی طور پر ملا تھا اس کی تعمیل اگرچہ وقتی اور مقدم مصلحت کی ... ہو سکی تاہم شاہ صاحبؒ نے بعد میں اس کی تعمیل کی چنانچہ المصفّیٰ میں، جو المسوی کے بعد ... انھوں نے مذاہبِ اربعہ کے درمیان توفیق کی کوشش بھی کی ہے۔

لمصفّیٰ کے مقدمہ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہاء کے اختلاف کی وجہ سے میں کافی عرصہ ... رہا اور جب رفعِ تشویش کی کوئی صورت نہ نکلی تو مجبور ہو کر بارگاہِ الٰہی میں ہدایت ... کی اور نتیجۃً مؤطا کو اختیار کرنے کا اشارہ ہوا۔ [1]

اس کے بعد شاہ صاحبؒ، دوسری کتبِ حدیث پر مؤطا کی برتری ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حظ ایں امور شوق روایت مؤطا اولاد شرح آں ثانیا پیدا کردہ۔ [2]

اس شرح میں، جو فارسی زبان میں ہے اور جس کا فارسی زبان میں ہونا اس امر کا قرینہ ہے کہ ... وطن کو پیشِ نظر رکھ کر لکھی گئی ہے، شاہ صاحبؒ نے اپنے آپ کو صرف حنفیت اور شافعیت ... نہیں رکھا بلکہ ائمۂ اربعہ اور ان کے علاوہ دوسرے فقہاء و مجتہدین کے مذاہب نقل کرنے کا ... کیا ہے اور مختلف فیہ مسائل میں، مجتہدانہ طور پر، از روئے حدیث، کسی ایک مذہب کو ... دی ہے۔

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق شاہ صاحبؒ کو کرنا یہ چاہئے تھا کہ اپنے ... مذاہبِ اربعہ تک محدود رکھتے اور ان میں اختلاف کی صورت میں انہی میں سے کسی مذہب کو ... کے مطابق ترجیح دیتے۔ حالانکہ صورت یہ ہے کہ اس شرح میں انھوں نے بعض مسائل میں ... کے سوا بعض دوسرے مجتہدین کے اقوال کو بھی اختیار کیا ہے۔ مثلاً

ما خرج من السبیلین، نوم، لمس مرأۃ، مس ذکر، قے اور رعاف ناقضِ وضو ہیں یا نہیں ... ل میں شاہ صاحبؒ نے حسن بصریؒ کا مذہب اختیار کیا ہے۔ [3]

... ج ۱، ص ۳۔ [2] ایضاً ص ۱۱۔ [3] ایضاً ص ۳۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ - حامل اور مرضع کی قضائے صوم رمضان کے بارے میں انھوں نے اسحٰق بن راہویہ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ وہ اگر چاہیں تو فدیہ دیدیں بغیر قضا اور اگر چاہیں تو قضا کرلیں بغیر فدیہ؂۱

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کو حضورؐ کی جانب سے مذاہب اربعہ میں مقید رہنے اور ان سے خروج نہ کرنے کا جو حکم ملا تھا، انھوں نے اس کی تعمیل نہ کی اور عدم تقلید کے طبعی رجحان کی وجہ سے اپنے آپ کو حضورؐ کی مقرر کردہ حدود سے بھی آگے بڑھالیا۔

اپنے فقہی مسلک کے بارے میں شاہ صاحبؒ کی دوسری تبیین

ایک جگہ لکھتے ہیں:- ونحن نأخذ من الفروع ما اتفق علیہ العلماء لاسیما ہاتان الفرقتان العظیمتان الحنفیۃ والشافعیۃ وخصوصاً فی الطہارۃ والصلوٰۃ فان لم یتیسر الاتفاق واختلفوا فنأخذ بما یشہد لہ ظاہر الحدیث ومعروفہ ونحن لا نزدری أحداً من العلماء فالکل طالبوا الحق ولا نعتقد العصمۃ فی أحد غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔؂۲

ایک موقع پر خواجہ محمد امین نے شاہ صاحبؒ سے براہ راست یہ سوال کرلیا کہ "عمل تو در مسائل فقہیہ بر کدام مذہب است؟" شاہ صاحبؒ نے اس کا جواب انھیں یہ دیا کہ:-

"بقدر امکان جمع میکنم در مذاہب مشہورہ مثلاً صوم وصلوٰۃ ووضو وغسل وحج بوضعے واقع می شود کہ جملہ ارباب مذاہب صحیح دانند، وہنگام تعذر الجمع باقوی مذاہب از روئے دلیل وموافقت صریح حدیث عمل می نمایم"؂۳

پہلے اقتباس میں تو اس کی صراحت ہے کہ شاہ صاحبؒ کے یہاں خاص اہتمام حنفیت اور شافعیت کا ہے لیکن دوسرے اقتباس میں مذاہب مشہورہ کا ذکر ہے، ہوسکتا ہے کہ مذاہب مشہورہ سے شاہ صاحبؒ کی مراد احناف اور شوافع کے مذاہب ہی ہوں، لیکن اس سے مذاہب اربعہ بھی مراد ہوسکتے ہیں کیونکہ شہرت کے اعتبار سے مذاہب اربعہ یکساں ہیں۔

بہرحال مذہبین یا مذاہب اربعہ میں یہ تقید عام حالات میں ہے ورنہ معلوم ہوچکا کہ خاص

؂۱ مصفّٰی ج ۱ ص ۲۵۱۔ ؂۲ تفہیمات ج ۱ ص ۲۰۲۔
؂۳ مکتوبات (کلمات طیبات) ص ۱۶۱۔

وہ مذاہب اربعہ کے سوا کسی دوسرے مجتہد کا قول بھی اختیار کرلیتے ہیں، لیکن دونوں اقتباسوں [illegible] موجود ہے کہ اختلاف کی صورت میں قوت دلیل کے ساتھ ساتھ معروف اور صریح [illegible] موافقت ہی شاہ صاحبؒ کے نزدیک معیار ترجیح ہے۔

انتہا تک شاہ صاحبؒ کی روش میں یکسانیت

یہ تو معلوم ہوچکا کہ شاہ صاحبؒ کے اپنے بیان کے مطابق سفر حرمین سے [illegible]ں نے فقہائے محدثین کی روش اختیار کی تھی۔ سفر حرمین کے بعد سے آخر وقت تک ان کی [illegible] اس کا سراغ ان کی دوسری کتابوں سے ملتا ہے۔

القول الجمیل میں لکھتے ہیں:-

"وانا أوصی طالب الحق بأمور منہا أن لا یصحب جہال الصوفیۃ ولا جہال المتعبدین ولا المتقشفۃ من الفقہاء ولا الظاہریین من المحدثین"؂۲

متقشف فقہاء سے وہ سخت اور جامد قسم کے فقہاء مراد ہیں جو اپنے امام کی تقلید کو کسی صورت [illegible] کرنے پر آمادہ نہ ہوں، چنانچہ وصیت نامہ کی جو عبارت عنقریب نقل کی جارہی ہے وہ اس کا [illegible]وت ہے، اور محدثین ظاہریہ سے جیسا کہ شاہ صاحبؒ نے دوسرے مقام پر؂۳ اس کی صراحت [illegible] وہ حضرات مراد ہیں جو کسی مجتہد کے قول کی طرف التفات نہیں کرتے۔

القول الجمیل چونکہ سفر حرمین کے فوراً بعد کی تصنیف ہے اس لئے اس کی اس عبارت سے [illegible]ا کہ سفر حرمین سے قبل انھوں نے فقہائے محدثین کی جو روش اختیار کی تھی وہ حرمین سے [illegible] کے بعد بھی قائم رہی کیونکہ فقہائے محدثین کی یہی روش ہوتی ہے کہ نہ تو وہ متقشف فقہاء کی طرح [illegible]ام کے مقلد محض ہوتے ہیں اور نہ محدثین ظاہریہ کی طرح ہر مجتہد سے بیزار۔

اس کے بعد ایک تصریح ہمعات میں ملتی ہے۔ لکھتے ہیں:-

"اگر قدرت تتبع کتب حدیث وآثار صحابہ وتابعین ندارد لابد است در تقلید مذہبے از مذاہب [illegible] دیگر دارد احسن واولیٰ در حق وے تتبع احادیث وآثار است خصوصاً بہ تمرینات وتفریعات [illegible] مشغول شدن او را نمی شاید"؂۴

[illegible] ص ۲۰۲۔ ؂۲ القول الجمیل ص ۱۰۲ ؂۳ [illegible] ص ۳۴۷۔ ؂۴ ہمعات ص ۲۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس کے بعد ایک تصریح الخیر الکثیر میں ملتی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"الشرائع القیاسیۃ لا ثلج لھا عندنا"۔[1]

یہاں شرائع قیاسیہ سے یعنی ان مجتہدین کے مذاہب سے جو قیاس پر احکام کی بنا رکھتے ہیں، شاہ صاحب کے عدم اطمینان سے ان کا عدم تقلید کا رجحان بہت نمایاں ہے۔ لیکن الخیر الکثیر ہی میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ:۔

"وأما من المذاھب الأربعۃ فاقربھا إلی السنۃ مذھب الشافعي"۔[2]

لہٰذا شرائع قیاسیہ سے عدم ثلج کا مطلب یہ ہوگا کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس پر مبنی احکام سے وہ مطمئن نہیں۔ یہ نہیں کہ وہ قیاس کو حجت شرعیہ نہیں مانتے۔[3] وہ یہ چاہتے ہیں کہ احکام کی بنا احادیث پر ہونی چاہئے اور اس اعتبار سے وہ امام شافعی کے مذہب کو سب سے بہتر سمجھتے ہیں۔

بہرحال یہ انہی فقہائے محدثین کی روش ہے جو ائمہ کے اقوال کو پرکھنے کے لئے حدیث کو معیار مانتے ہیں۔

الخیر الکثیر سنہ ۱۱۴۶ھ کے قریب کی تصنیف ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر حرمین سے قبل، اس کے فوراً بعد اور سنہ ۱۱۴۶ھ تک ان کا جو رجحان تھا وہ اس وقت تک قائم رہا۔ پھر وصیت نامہ (المقالۃ الوضیۃ فی النصیحۃ والوصیۃ) میں جو ان کی آخری تصانیف میں سے ہونا چاہئے اپنی اولاد اور اپنے احباب کو وصیت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"وصیت اول: پیروی علمائے محدثین کہ جامع باشند میان فقہ و حدیث کردن، و دائماً تفریعات فقہیہ را برکتاب و سنت عرض نمودن، آنچہ موافق باشد در حیز قبول آوردن، والا کالائے بد بریش خاوند دادن، امت را ہیچ وقت از عرض مجتہدات برکتاب و سنت استغنا نیست، و سخن متقشفہ فقہا کہ تقلید عالمے را دست آویز ساختہ، تتبع سنت را ترک کردہ اند نشنیدن و بدیشان التفات

---

[1] ص ۱۲۸۔

[2] الخیر الکثیر خزانہ عاشرہ۔ ص ۱۸۱ (مطبوعہ اکوڑہ خٹک)

[3] یہ بات تفصیل کے ساتھ باب قیاس میں معلوم ہوگی کہ قیاس کو وہ حجت شرعیہ مانتے ہیں۔

نکردن، قربت خدا جستن بدوری ایشان"۔[1]

وصیت نامہ ہی میں مزید لکھتے ہیں۔

"چارۂ کار آنکہ کتب حدیث مثل صحیح بخاری و مسلم و سنن ابی داؤد و ترمذی و کتب حنفیہ و شافعیہ را بخوانند و عمل بظاہر سنت پیش گیرند"۔[2]

جب شاہ صاحب اولاد و احباب کو یہ وصیت کر رہے ہیں کہ وہ

— فقہائے محدثین کی روش اختیار کریں۔

— فقہی تفریعات کو ہمیشہ کتاب و سنت پر پیش کریں اور تا وقتیکہ یہ تفریعات ان کے مطابق نہ ہوں، انھیں قبول نہ کریں۔

— ان متقشف فقہاء کی باتیں نہ سنیں جنھوں نے کسی معین عالم کی تقلید کو شیوہ بنا رکھا ہے۔

— احناف و شوافع کی کتب فقہ بھی پڑھیں لیکن عمل ظاہر سنت پر کریں، اور ظاہر سنت کیا ہے یہ انھیں بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی سے معلوم ہوگا۔

تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام معین کی تقلید کے خلاف، فقہائے محدثین کی روش اختیار کرنے کا جو رجحان شاہ صاحب میں سفر حرمین سے قبل پیدا ہوا تھا جو حرمین سے لوٹنے کے بعد بھی باقی رہا جس کا سراغ ان میں سنہ ۱۱۴۶ھ تک ملتا ہے وہی رجحان آخر وقت تک قائم رہا۔

شاہ صاحب اور فرقۂ اہلِ حدیث

ہندوستان کا فرقۂ اہل حدیث شاہ صاحب کو اپنی ہی طرح اہل حدیث سمجھتا ہے۔[3] بلکہ بعض لوگوں نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ہندوستان میں فرقۂ اہل حدیث کی بنیاد شاہ صاحب ہی کی وجہ سے پڑی۔[4] شاہ صاحب کے اہل حدیث ہونے کے قرائن حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

۱ — سفر حرمین سے قبل فقہائے محدثین کی روش پر اطمینان۔[5]

۲ — وہ علمائے محدثین جو فقہ اور حدیث دونوں کے جامع ہوں ان کی اتباع اور کتاب و

---

[1] المقالۃ الوضیۃ، وصیت اول۔ ص ۲۔ ۳۔ [2] ایضاً۔ وصیت سوم۔ ص ۵۔

[3] مولانا بنوری، الفرقان۔ ص ۳۸۲

[4] Shah Wali Allah's Conception of Ijtihad P 80-81

[5] قرار داد خاطر بعد از فہمی روش فقہائے محدثین افتاد۔ (الجزء ص ۲۰۳)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

سنت پر عرض مجتہدات کی وصیت۔[1]

۳ ـ از سرِ نو فقہ حدیث کی تاسیس۔[2]

۴ ـ شرائع قیاسیہ کا اطمینان خاطر کا سبب نہ ہونا۔[3]

جیسا کہ تفصیل کے ساتھ پہلے معلوم ہو چکا ہے، ان تمام قرائن سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے خود بھی فقہائے محدثین کی روش اختیار کی ہے اور دوسروں کو بھی اسی کی تلقین کی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ فقہائے محدثین کی روش موجودہ اہلِ حدیث کی روش سے قطعاً مختلف ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے فقہ یا فقہ حدیث کا جو ذخیرہ یادگار چھوڑا ہے، وہ پورا ذخیرہ اس کا شاہد ہے کہ انھوں نے عموماً اپنے آپ کو ائمہ اربعہ تک محدود رکھا ہے اور بعض مقامات پر جہاں انھوں نے ائمہ اربعہ کے مذاہب سے خروج کیا ہے وہاں بھی کسی مجتہد ہی کے قول کو اختیار کیا ہے۔

شاہ صاحب کتاب و سنت و اجماع کے ساتھ ساتھ جمہور مجتہدین کے اقوال کے کس حد تک پابند تھے اس کا اظہار انھوں نے ایک موقع پر اس طرح کیا ہے کہ "میں ہر ایسے قول سے بری ہوں جو کتاب اللہ کی کسی آیت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی سنت قائمہ یا قرون مشہود لہا بالخیر کے اجماع یا جمہور مجتہدین اور مسلمانوں کے سوادِ اعظم کے اختیار کردہ صورت کے مخالف ہو۔"[4]

شاہ صاحبؒ اور اہلِ حدیث مصنفین

اہلِ حدیث حضرات نے اپنی تالیفات میں شاہ صاحبؒ کو اہلِ حدیث بتانے میں اپنے علم و قلم کا پورا زور صرف کیا ہے۔ ان کی تالیفات[5] کے غائر مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ قرائن کے علاوہ جن اسباب کی بنا پر انھوں نے شاہ صاحبؒ کو اہلِ حدیث ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ دو ہیں:-

ایک یہ کہ شاہ صاحبؒ تقلید کے خلاف تھے۔

---

[1] "و دعوتِ ما بنبوی علما محدثین کہ جامع باشند میان فقہ و حدیث کردن الخ" (التفہیمات الالٰہیہ۔ ص ۲۰۲)

[2] "فقہ حدیث از سر بنیاد کرد" (ایضاً۔ ص ۲۰۳)

[3] "...ولما انفرط اثم القیاسیہ فلا اجمع لہا حسن ناویہ والغیر الکثیر ص ۸۰" [3] حجۃ، ج ۱، ص ۱۱۔

[5] تذکرہ علمائے حدیث ہند، از مولانا نوشہروی، ص ۱۹ تا ۳۰۔

تاریخ اہلِ حدیث، از مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹیؒ ص ۹۵ تا ۲۴۳۔

ولی اللہ، از مولانا اکبر دہلوی، ص ۳۷ تا ۳۸۔

مقدمہ ولی اللہ، از مولانا محمد سورتی، ص ۱۰ تا ۱۸۔

دوسرے یہ کہ وہ خود بھی عامل بالحدیث تھے اور دوسروں کو بھی عمل بالحدیث کی تلقین کرتے تھے۔

افسوس یہ ہے کہ ان حضرات نے عموماً تصویر کا صرف وہ رخ لیا ہے جو ان کی دانست میں مدِ مطلب تھا، حالانکہ صرف ایک رخ لینا اور دوسرے کو نظر انداز کر دینا کسی محقق کا نہیں۔

جہاں تک تقلید کے بارے میں شاہ صاحبؒ کے نظریات کا تعلق ہے، اجتہاد و تقلید کے بیان پر تفصیل کے ساتھ بحث ہو گی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

شاہ صاحبؒ عامی کے لئے مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب کی تقلید کو ضروری قرار دیتے اور بالخصوص ہندوستان کے عامی کے لئے ان کے نزدیک مذہب حنفی کی تقلید واجب ہے اس سے خروج حرام ہے۔[1]

جو شخص تتبع احادیث پر قادر ہو اسے وہ تقلید جامد پر قانع ہونے سے منع کرتے ہیں اور کہتے کہ کوئی صحیح حدیث اپنے امام کے مذہب کے خلاف نظر آئے تو اسے حدیث پر عمل کرنا چاہئے اور اس سے وہ اپنے امام کی تقلید سے خارج نہ ہوگا۔[2]

جہاں تک ان کی اپنی ذات کا تعلق ہے، وہ اپنے آپ کو عموماً مذاہب اربعہ سے باہر نہیں لے جاتے۔ حتی الوسع مذاہب اربعہ مشہورہ میں جمع کرتے ہیں اور اختلاف کی وجہ سے جمع ممکن نہ ہو تو اس مذہب کو اختیار کرتے ہیں جو ازروئے حدیث زیادہ قوی ہو۔[3] اور جہاں کہیں مذاہب اربعہ سے خروج کیا ہے وہاں بھی کسی مجتہد ہی کا قول اختیار کرتے ہیں۔

جہاں تک عمل بالحدیث کا تعلق ہے، اتنی بات تو یقینی ہے کہ شاہ صاحبؒ نے عمل بالحدیث پر زور دیا ہے لیکن یہ بات تسلیم نہیں کی جا سکتی کہ خود وہ بھی عامل بالحدیث تھے۔ البتہ جو بات تسلیم کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحب عمل بالحدیث کے قائل ضرور تھے لیکن خود عامل بالحنفیت تھے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

---

[1] عقد الجید۔ ص ۳۱ — [2] الانصاف۔ ص ۱۰۰۔ ۱۰۱

[3] ایضاً۔ ص ۴۰۔ (اشارہ الی الکل من صبحنفی۔)

ایضاً۔ ص ۶۳۔ ۶۵۔ [4] کلمات طیبات۔ مکتوب پنجم۔ ص ۱۶۱

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور خود ان کا عامل بالحدیث نہ ہونا وہ حقیقت ہے جس کا اعتراف خود ایک جید اہلِ حدیث عالم مولانا محمد سورتی نے بھی ان الفاظ میں کیا ہے کہ

"اگرچہ انھیں وہ کامیابی نصیب نہ ہو سکی جو علامہ محمد بن عبدالوہاب نجدی رحمہ اللہ کو عرب کے خطے میں حاصل ہوئی، اس کی دو وجہیں ہیں، ایک یہ کہ شاہ صاحبؒ نے صراحت کی جگہ کنایہ اور اعلان کی جگہ اخفاء سے کام لیا، دوم شاہ صاحبؒ قول سے عمل کے میدان میں نہ آ سکے۔ وہ بہت سی رسومات کے بظاہر پابند تھے اور اس قسم کی نرمی کو مفید مطلب خیال کرتے تھے۔"[1]

بہرحال حقیقت یہ ہے کہ کوئی دلیل ایسی موجود نہیں جس کی رو سے شاہ صاحبؒ کو مطلقاً اہل حدیث کہا جا سکے۔

شاہ صاحبؒ اور حنفیت

شاہ صاحبؒ کے بعض اشارات اور بعض صراحتوں کی وجہ سے حنفی علماء نے انھیں حنفی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان اشارات اور ان صراحتوں کا بھی جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ واقعتاً ان سے شاہ صاحبؒ کی حنفیت ثابت ہوتی ہے یا نہیں۔

مذہب کی حقیت کے معنی

فیوض الحرمین[2] میں مذاہب و ملل کی حقیت بیان کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ نے تفصیل کے ساتھ جو بات کہی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے حق یا باطل ہونے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔ لہٰذا یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ واقع کیا ہے جس کی مطابقت کی وجہ سے کسی مذہب کو حق کہا جا سکے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذاہب دو معانی کے اعتبار سے حق ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک معنی جلی ہیں دوسرا دقیق۔

حقیت مذہب کے جلی معنی یہ ہیں کہ اس کے احکام نفس الامر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور قرونِ مشہود لہا بالخیر کے عمل کے مطابق ہوں۔ اور اگر کسی مسئلہ میں کوئی نص یا کوئی روایت موجود نہ ہو تو اس کی حقیت یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایسے قرائن شامل ہوں جو اس کا غلبۂ ظن پیدا کر دیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس مسئلہ میں کچھ فرماتے تو یہی فرماتے۔ اور استخراج اور استنباط کا طریقہ بھی اتنا واضح ہو کہ جو شخص اسالیب کلام اور تشریع احکام میں مقاصد شریعت سے واقف ہو،

[1] مقدمہ ۔ ولی اللہ ص ۳۷
[2] فیوض الحرمین ۔ ص ۱۰۲ تا ۱۰۴۔

اس میں کوئی تردد نہ کرے۔

حقیت مذہب کے دقیق معنی یہ ہیں کہ کبھی وہ عنایتِ الٰہی جس کا کام ملت حقہ کی حفاظت ہے خاص اسباب کی بنا پر کسی خاص مذہب کی حفاظت کی طرف متوجہ ہوتی ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس زمانہ میں اسی مذہب کے متبعین ملت کی مدافعت کے لئے کمربستہ ہوں یا کسی جگہ ان کا شعار حق و باطل کے درمیان فارق ہو، ایسی صورت میں وہ مذہب اس دقیق معنی کے اعتبار سے حق ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں غور و خوض کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ آج حنفی کو اسی دقیق معنی کے اعتبار سے تمام مذاہب پر رجحان و فضل ہے اگرچہ بعض دوسرے مذاہب معنی جلی کے اعتبار سے اس سے زیادہ راجح ہیں۔

آخر میں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ خالص حق وہی ہے جو ہم نے کہا لہٰذا اسی کو دانتوں سے پکڑو۔

شاہ صاحبؒ کے اس بیان سے جو نتائج سامنے آتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:۔

۱ ۔ مذہب کے حق یا باطل ہونے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔

۲ ۔ وہ واقع جس کی مطابقت کی وجہ سے کوئی مذہب حق ہوتا ہے ایک نہیں بلکہ دو ہیں۔

الف ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا عمل اور ارشادات رسولؐ سے صریح استنباط۔ یہ معنی جلی ہیں۔

ب ۔ بعض خصوصی اسباب و مصالح۔ یہ معنی دقیق ہیں۔

۳ ۔ جو مذہب پہلے معنی کے مطابق ہو وہ بھی حق ہوتا ہے اور جو دوسرے معنی کے مطابق ہو وہ بھی حق ہوتا ہے۔

۴ ۔ حنفی مذہب بعض خصوصی اسباب و مصالح یعنی معنی دقیق کے اعتبار سے شاہ صاحبؒ کے مخصوص ماحول میں، زمان و مکان کے خصوصی اعتبار سے حق اور راجح ہے۔

۵ ۔ بعض دوسرے مذاہب پہلے معنی یعنی معنی جلی کے اعتبار سے حنفی مذہب سے راجح ہیں۔

اس موقع پر شاہ صاحبؒ نے حنفی مذہب کو بعض خصوصی اسباب و مصالح کے اعتبار سے حق اور راجح کہا ہے اور ان مصالح میں سے صرف دو مصلحتیں بیان کی ہیں۔ ایک یہ کہ اس مذہب کے

Toobaa-elib .blogspot.com

ماننے والے ملت کی حفاظت کے لئے کمربستہ ہوں۔ دوسرے یہ کہ کسی جگہ ان کا شعار ہی حق و باطل کے درمیان فارق ہو۔

ظاہر ہے کہ یہ بات شاہ صاحبؒ ہندوستان کے حالات کو سامنے رکھ کر فرما رہے ہیں اور ہندوستان میں چونکہ غالب اکثریت حنفی مذہب کے متبعین ہی کی تھی اس لئے قدرتاً وہ حق و باطل اور کفر و اسلام کے درمیان فارق تھے لہٰذا یہ بات واضح ہے کہ ہندوستان کے خصوصی حالات کو سامنے رکھ کر شاہ صاحبؒ نے حنفی مذہب کو حق اور راجح کہا ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جو شاہ صاحبؒ نے دوسری جگہ صراحت کے ساتھ کہدی ہے کہ ہندوستان اور ماوراء النہر میں اور ہر اس جگہ جہاں کی غالب اکثریت مذہب حنفی کی پابند ہو اور جہاں دوسرے مذاہب کے علماء اور ان کی کتابیں نہ ملتی ہوں، وہاں عامی کے لئے حنفی مذہب کی تقلید ہی واجب ہے اور اس سے خروج حرام ہے۔[1]

جو شخص بھی شاہ صاحبؒ کے فقہی مزاج سے واقف ہے وہ اس بات کے ماننے میں ادنیٰ تامل بھی نہیں کر سکتا کہ وہ ارشادات رسول اور قرون مشہود لہا بالخیر کے عمل یا ارشادات رسول سے صریح استنباط کی طرف ہی خود بھی رجوع کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کرتے ہیں۔[2] اس لئے حنفی مذہب بعض خصوصی اسباب و مصالح کی بنا پر حق اور راجح ہی لیکن شاہ صاحبؒ کے نزدیک واقعۃً وہی مذہب راجح ہوگا جو معنی جلی کے مطابق ہو۔ شاہ صاحبؒ کے بیان کا آخری حصہ یہ: "خالص حق وہی ہے جو ہم نے کہا" اس سے غالباً اسی طرف اشارہ ہے۔

جن دوسرے مذاہب کو شاہ صاحبؒ نے معنی جلی کے اعتبار سے راجح کہا ہے، گمان غالب یہ ہے کہ اس سے ان کی مراد مذہب شافعی ہے کیونکہ مذہب شافعی کے بارے میں شاہ صاحبؒ صراحۃً یہ فرماتے ہیں کہ "ان مذاہب اربعہ میں سے سنت کے سب سے زیادہ قریب مذہب شافعی ہے۔"[3]

بہرحال اس پورے بیان سے زیادہ سے زیادہ جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ کے نزدیک مذہب حنفی حق ہے، اس وجہ سے کہ شاہ صاحبؒ اپنے مخصوص زمان و مکان کے اعتبار سے تمسک بالحنفیہ کو ایک قسم کی حکمت عملی سمجھتے تھے لیکن یہ محض اضافی غیر استدلالی امر ہے جس کا مصدر "ذوقی"

---

[1] انصاف ... ص ...
[2] یہ بات شاہ صاحبؒ نے متعدد جگہ فرمائی ہے مثلاً حجات جلد ۲ ص ۲۲
[3] الخیر الکثیر۔ ص ۱۶۱۔

... والہام ہے۔ حقیقی نظری اعتبار سے ان کے نزدیک مذہب حق وہی ہے جو سنت کے قریب ہو۔ ... العلم کا یہی تقاضا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جس مذہب کی حقیقت بعض اسباب و مصالح کی ممنون ہو ... مذاہب سے ناقص ہوگا جن کی حقیت، حقیقت نفس الامر پر مبنی ہو۔

... صاحبؒ کو فروع میں قوم کی مخالفت کی ممانعت اور مذہب حنفی میں ایک نفیس طریقہ

ایک موقع پر شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں:-

"تفہیمات ثانیہ میں مجھ پر یہ ظاہر ہوا ... صلی اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ امت مرحومہ کے مختلف ٹکڑوں کو تیرے ذریعہ جمع کردے۔ اس لئے ... میں قوم کی مخالفت سے باز رہنا کیونکہ یہ مراد حق کے منافی ہے۔ اس کے بعد میرے سامنے ایک ... مجھ پر یہ ظاہر ہوا کہ فقہ حنفی کے ساتھ سنت کی تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے ... سے کسی ایک کا قول لیا جائے۔ ان کے عمومات کی تخصیص کی جائے ان کے مقاصد سے ... بہم پہنچائی جائے اور لفظ سنت سے جو کچھ سمجھ میں آتا ہے اس پر اس طرح اکتفا جائے کہ نہ تو ... تاویل بعید ہو، نہ بعض احادیث کو بعض سے ٹکرانے کی نوبت آئے اور نہ امت کے کسی فرد کے قول ... میں کسی حدیث کو چھوڑنا پڑے۔

... اس طریقہ کو اگر اللہ تعالیٰ پورا فرما دے تو یہ کبریت احمر اور اکسیر اعظم ہے۔"[1]

قریب قریب اسی مفہوم کو شاہ صاحبؒ نے مختلف انداز میں دوسرے موقع پر اس طرح لکھا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بتایا کہ حنفی مذہب میں ایک نفیس طریقہ جو تمام طریقوں کی ... اس معروف سنت کے سب سے زیادہ موافق ہے جس کی جمع و تنقیح بخاری اور اصحاب بخاری ... میں ہوئی، یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے قول میں سے وہ قول لیا جائے جو مسئلہ میں سنت کے سب سے ... قریب ہو۔ اس کے بعد ان حنفی فقہاء کے مختارات کا تتبع کیا جائے جو علمائے حدیث بھی گذرے ہیں ... بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جن سے اصول میں ائمہ ثلاثہ نے سکوت کیا ہے، لیکن ان کی نفی بھی ... اور حدیث اس پر دلالت کرتی ہے تو ایسی صورت میں اس کے اثبات کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ ... یہ تمام مذہب حنفی ہے۔"[2]

---

[1] ... ص ۹۲۔ [2] ایضاً ص ۴۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ امت مرحومہ کے اس تفرقہ کو جو ہندوستان میں تھا شاہ صاحب کے ذریعہ ختم کرنے کی بشارت دی گئی، کیونکہ یہی تفرقہ شاہ صاحب کی اصلاح و تجدید کا محور تھا۔

اگر شاہ صاحبؒ فروع میں اس قوم کی مخالفت کرتے تو اصلاح و تجدید ممکن نہ تھی اس لئے انھیں فروع میں قوم کی مخالفت نہ کرنے کا حکم، بشارت اجتماع کا لازمی تقاضہ تھا۔

لیکن وہ دیکھتے تھے کہ حنفی مذہب، جو قوم کا مذہب تھا، صریحاً و معروف سنت کے مطابق نہیں پھر وہ فروع میں قوم کی موافقت کیسے کرتے! اس الجھن سے نجات دلانے کے لئے انھیں یہ بتایا گیا کہ مذہب سنت کے مطابق اس طرح ہو سکتا ہے کہ احناف کے ائمہ ثلاثہ اور ان کے علاوہ دوسرے محدثین احناف کے اقوال میں سے اس قول کو اختیار کیا جائے جو سنت سے زیادہ قریب ہو۔

مذاہب کی حقیت کے سلسلہ میں اس سے قبل جو کچھ کہا گیا ان بیانات سے اس کی مزید توضیح ہو جاتی ہے کہ حقیت کا معیار وہی "المطابقة للسنة المعروفة" ہے، اور مذہب حنفی رائج شکل میں اس معیار کے مطابق نہیں۔

شاہ صاحبؒ نے حنفی مذہب کو سنت کے مطابق کرنے کی جو صورت یہاں بیان کی ہے، اگر انھوں نے اسی طرح تطبیق کی کوشش کی کہ ائمہ و علمائے احناف کے اقوال میں سے کسی قول کو اختیار کیا ہوتا تو بلاشبہ انھیں حنفی کہا جاتا لیکن ان کی کسی تصنیف سے اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ انھوں نے مستقلاً اس کی کوشش کی ہو۔ وہ مختلف فیہ موقع پر ائمہ ثلاثہ حنفی مذہب کے مقابلہ میں امام شافعیؒ یا دوسرے ائمہ کے اقوال ذکر کرتے ہیں اور جس کا قول انھیں سنت سے زیادہ قریب نظر آتا ہے وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں اور عموماً یہ بتلانے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے کہ امام شافعیؒ یا امام مالک وغیرہ ائمہ مجتہدین میں سے جس کے قول کو وہ اختیار کر رہے ہیں وہ فلاں حنفی امام یا عالم کے قول کے مطابق ہے البتہ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے فروع میں عملاً قوم کی مخالفت نہیں کی۔

شاہ صاحبؒ کا عملاً حنفی ہونا

شاہ صاحبؒ کے عملاً حنفی ہونے کی سب سے بڑی شہادت خود ان کی وہ تحریر ہے جس کا عکس مولانا مسعود عالم ندوی مرحوم نے اپنے تعارف کے ساتھ الفرقان کے شاہ ولی اللہ نمبر (ص ۳۴۷ و مابعد) میں شائع کیا ہے۔

خدا بخش لائبریری پٹنہ میں صحیح بخاری کا ایک مکمل نسخہ موجود ہے جو شیخ محمد بن شیخ پیر محمد بن

الفتح بلگرامی الہ آبادی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ یہ نسخہ شاہ صاحب کے حلقۂ درس میں استعمال ہوا اس پر ان کے دست خاص کا اجازت نامہ ثبت ہے۔

اس اجازت نامہ کے آخر میں شاہ صاحب نے حسب ذیل الفاظ تحریر فرمائے ہیں:-

"كتبه بيده الفقير إلى رحمة الله الكريم الودود ولي الله بن عبد الرحيم بن وجيه الدين بن معظم . العمري نسباً الدهلوي وطناً الأشعري عقيدةً الصوفي طريقةً الحنفي عملاً والحنفي الشافعي تدريساً . ."

کی جیسا کہ شاہ صاحبؒ نے خود اس کے آخر میں صراحت کی ہے۔

شاہ صاحبؒ کو روحانی طور پر "أن تخالف القوم في الفروع" کا جو حکم دیا گیا تھا اسی کا شاہ صاحبؒ یہاں "الحنفي عملاً" کے الفاظ سے ظاہر فرما رہے ہیں لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے ہونے کی وجہ سے شاہ صاحب واقعۃً حنفی ہو جاتے ہیں۔

سب سے پہلے جو بات طے کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ کسی امام کو ماننے اور اس کا متبع ہونے کا پر ہے، عمل پر یا فکر و عقیدہ پر۔ ظاہر ہے کہ فکر پہلے درجہ پر ہے اور عمل دوسرے درجہ پر، عمل فکر پر مرتب ہوتا ہے نہ کہ فکر عمل پر، لیکن عمل کا فکر پر ترتب لازمی نہیں اسی لئے کبھی فکر و عمل لف بھی ہو جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو ماننے نہ ماننے کا اصل مدار فکر و عقیدہ پر ہوتا ہے عمل پر نہیں۔ لہذا چاہئے کہ شاہ صاحب فکر کے لحاظ سے حنفی ہیں یا نہیں۔

شاہ صاحبؒ کی حالت یہ ہے کہ وہ اصول میں بھی احناف سے اختلاف کرتے ہیں اور فروع میں بھی۔ دونوں میں ان کا اختلاف امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ اتنی کثرت کے ساتھ ہے کہ علمائے احناف آج تک کسی نے امام صاحبؒ کے ساتھ اتنا اختلاف نہیں کیا۔

بلاشبہ علمائے احناف میں ایسے لوگ بھی گذرے ہیں جنھوں نے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کیا ہے مستقل مختارات رکھتے ہیں۔ سب سے زیادہ جن حضرات نے امام صاحبؒ سے اصول و فروع میں کیا ہے وہ صاحبین ہیں لیکن صاحبین کے امام صاحبؒ سے اختلافات بھی بقول امام غزالی زیادہ کر

اسد ص ۸۸

Toobaa-elibrary.blogspot.com

زیادہ دو تہائی مسائل ہیں ہیں. گویا تقریباً ۶۶ فیصد مسائل ہیں۔

مگر شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تقریباً ۸۰ فیصد مختلف فیہ مسائل میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہیں اور ان میں سے ۵۰ فیصد سے زائد مسائل میں ان کا رجحان امام شافعیؒ کی جانب ہے۔ اسی طرح وہ عام اصول جو احناف و شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہیں ان میں بھی ان کا میلان تمام تر امام شافعیؒ کی جانب ہے۔

اور جب صورت حال یہ ہے تو اس سے اگر یہ نتیجہ نکالا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ شاہ صاحبؒ اپنے عمل کے اعتبار سے گو حنفی سہی لیکن فکر کے اعتبار سے شافعی ہیں۔

شاہ صاحبؒ کی حنفیت کے بارے میں مولانا یوسف بنوری کی رائے اور اس پر تبصرہ

مولانا یوسف بنوری مرحوم نے شاہ صاحب کی تصانیف کے وہ تمام اقتباسات نقل کرنے کے بعد جن پر شاہ صاحبؒ کی حنفیت پر استدلال کیا جا سکتا ہے، جو نتائج نکالے ہیں ان میں سے ایک نتیجہ یہ ہے: "اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہائے حنفیہ میں شیخ ابن الہمام صاحب فتح القدیر اور آپ کے دو محقق شاگرد حافظ حدیث قاسم بن قطلوبغا اور محقق ابن امیر الحاج جو تفقہ نفس کے ساتھ تبحر حدیث، اطلاع رجال، فن جرح و تعدیل اور اصول فقہ میں پوری دستگاہ رکھتے ہیں اور بہت سے فروعی مسائل میں اپنی خاص رائے رکھتے ہیں، اسی طبقہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کا شمار بھی ہونا چاہئے۔ بعض مسائل میں ان حضرات کا حنفیہ سے خلاف کرنا جیسے مذہب حنفی کے خلاف نہیں سمجھا جاتا اور اس کے باوجود ان کو فقہائے حنفیہ میں شمار کیا جاتا ہے اسی طرح بعض مسائل و احکام میں مذہب حنفی کے خلاف شاہ صاحبؒ کا رجحان نفس حنفی مذہب کے خلاف نہیں کہا جا سکتا۔" ؎

معلوم ہو چکا کہ شاہ صاحبؒ کو امام ابوحنیفہؒ سے صرف "بعض" مسائل و احکام میں اختلاف نہیں بلکہ تقریباً ۸۰ فیصد مسائل و احکام میں اختلاف ہے اس تعداد کو "بعض" کی بجائے اکثر بلکہ اکثریت غالبہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پھر کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی کہ امام ابوحنیفہؒ سے شاہ صاحبؒ کے تقریباً ۸۰ فیصد اختلاف کو ان کی آراء بغاصہ یا فقہی اصطلاح میں ان کے مختارات کہہ دیا جائے اور کیا اس کے مقابلہ میں یہ بات

ملہ دیکھئے تتمہ مقالات ہذا۔ ملہ الفرقان ص ۳۹۱۔

ممکن نہیں کہ امام شافعیؒ سے ان کے تقریباً "تیس" فیصد اختلافات کو مختارات سے تعبیر کیا جائے؟

جب یہ ثابت ہو چکا کہ اتباع کا مدار فکر پر ہے اور فکر کے اعتبار سے شاہ صاحب یقیناً حنفی نہیں تو یہ بات اور بھی شدت سے کھٹکتی ہے کہ ان کے عملاً حنفی ہونے کا کیا مطلب ہے۔

شاہ صاحبؒ کے عملاً حنفی ہونے کی وجہ

شاہ صاحبؒ کے فکر و عمل میں جو یہ تضاد پایا جاتا ہے اس کی وجہ خود ان کی تحریرات میں مل جاتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ سے فرمایا "لولا حدثان قومك لنقضت الكعبة" اس سے شاہ صاحبؒ یہ اصول مستنبط کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایک کام کو کرنا چاہے لیکن اس کے کرنے میں قوم کے فتنہ کا اندیشہ ہو تو اسے وہ کام ترک کر دینا چاہئے۔

اس اصول کی روشنی میں رکوع کے موقع پر رفع یدین کا ذکر کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی رفع کیا ہے کبھی رفع نہیں کیا اور دونوں صورتیں سنت ہیں۔ صحابہؓ اور تابعین اول کی ایک جماعت نے رفع کو لیا دوسری جماعت نے ترک کو اور اہل مدینہ اور اہل کوفہ کے مسائل میں اختلاف ہے ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ ان میں سے ہر صورت سنت ہے اور اس کا مسئلہ ہے کہ وتر ایک رکعت سے پڑھے جائیں یا تین رکعات سے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ رفع کی احادیث اکثر اور اثبت ہیں اس لئے جو رفع کرتا ہے وہ میرے نزدیک اس کے مقابلہ میں زیادہ محبوب ہے جو رفع نہیں کرتا لیکن ان جیسی صورتوں میں میرے نزدیک یہ مناسب نہیں کہ انسان اپنے عوام بلد کے فتنہ کو مسلط کر لے۔

آخر میں شاہ صاحبؒ نے مذکورہ حدیث ہی کو سند کے طور پر پیش کیا ہے ؎

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحبؒ ان تمام مسائل میں جن میں انھیں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف ہے، اگر حنفی مسلک کے مطابق عمل کرتے ہیں تو محض عوام بلد کے فتنے کے خوف سے۔ اس لئے کہ اس زمانہ کے عوام عموماً حنفی مسلک کے پابند تھے اور اگر شاہ صاحب عمل میں اس مسلک سے انحراف کرتے تو عوام ان سے برگشتہ ہو جاتے اور ایسی صورت میں صحیح طور پر تجدید کے فرائض انجام دینا ان کے لئے

ملہ حجۃ ۲ ص ۱۰۔

Toobaa-elib[rary].blogspot.com

دشوار ہو جاتا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شاہ صاحبؒ مجدد تھے اور تجدید کی صورت اقوام کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہے۔ [1]

شاہ فاخر الہ آبادی کا واقعہ

اس موقع پر شاہ محمد فاخر زائرؔ الہ آبادی کے واقعہ کا ذکر بھی غیر مناسب نہ ہوگا۔ حضرت زائرؔ دہلی تشریف لائے جامع مسجد دہلی میں ایک نماز میں جہری آمین کہہ دی (اور دہلی میں یہ پہلا حادثہ تھا)۔ عوام برداشت نہ کر سکے۔ جب آپ کو لوگوں نے گھیر لیا تو فرمایا تمہارے شہر میں جو سب سے بڑا عالم ہو اس سے مسئلہ دریافت کرو، لوگ آپ کو حضرت حجۃ اللہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی خدمت میں لے گئے۔ دریافتِ مسئلہ پر آپ نے فرمایا کہ حدیث سے باواز آمین کہنا ثابت ہے مجمع یہ سن کر چھٹ گیا۔ اب صرف مولانا محمد فاخر زائرؒ اور حضرت شاہ صاحبؒ بصورت قِرآن السعدین باقی تھے۔ شاہ محمد فاخرؒ نے عرض کیا آپ کھلیں گے کب؟ فرمایا اگر کھل گیا ہوتا تو آج آپ کو کیسے بچاتا۔ [2]

اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ آمین کے مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے مخالف تھے لیکن عمل مسلک حنفی کے مطابق ہی کرتے تھے یعنی آمین بالجہر نہ کہتے تھے۔ ورنہ واقعہ نگار یہ نہ لکھتا کہ دہلی میں یہ پہلا حادثہ تھا؛ اور اگر لوگوں کو پہلے سے یہ معلوم ہوتا کہ شاہ ولی اللہؒ بھی آمین بالجہر کہتے ہیں تو وہ حضرت زائرؔ کو ان کے پاس لے بھی نہ جاتے۔

امیر شاہ خاں کی ایک روایت

امیر شاہ خاں نے جن کا بیان مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کے نزدیک خود ایک زندہ شہادت ہے، [3] شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب شاہ شہیدؒ نے رفع یدین شروع کیا تو مولوی محمد علی صاحب اور مولوی احمد علی صاحبؒ نے جو شاہ عبد العزیز صاحبؒ کے شاگرد تھے، شاہ عبد العزیز صاحبؒ سے کہا کہ آپ انہیں سمجھائیں تاکہ یہ رفع یدین چھوڑ دیں تو شاہ عبد العزیز صاحبؒ نے فرمایا کہ میں تو ضعف کی وجہ سے اس سے مناظرہ نہیں کر سکتا، تم میرے سامنے اس سے مناظرہ کرو تم میں سے جو غالب آ گیا میں اس کے ساتھ ہو جاؤں گا۔ پھر دوسرے موقع پر شاہ عبد العزیز صاحبؒ نے شاہ عبد القادر صاحبؒ سے کہا کہ تم

۱۔ تفہیمات۔ ج ۱ ص ۸۳ ۲۔ تذکرہ علمائے حدیث ہند۔ ص ۳۲، ۳۳

۳۔ الفرقان۔ ص ۲۲۶

دیں۔ انھوں نے مولوی محمد یعقوب صاحبؒ کے ذریعہ کہلوایا کہ رفع یدین چھوڑ دو ورنہ خواہ مخواہ فتنہ ہوگا۔ شاہ شہیدؒ نے کہا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جائے تو اس حدیث کے کیا معنی ہوں گے کہ من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد۔ شاہ عبد القادر صاحبؒ نے جب یہ سنا تو فرمایا کہ یہ اس وقت ہے جب سنت کے مقابلہ میں غیر سنت ہو اور ما نحن فیہ میں سنت کا مقابل خلافِ سنت نہیں بلکہ دوسری سنت ہے۔ [1]

اس واقعہ سے علی تقدیر الصحۃ دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ شاہ عبد العزیزؒ، شاہ عبد القادرؒ، مولوی محمد یعقوب اور شاہ عبد العزیزؒ کے دوسرے تلامذہ یا کم از کم مولوی محمد علی اور احمد علی رفع یدین نہ کرتے تھے گویا رفع یدین کے معاملہ میں شاہ صاحبؒ کا خاندان عموماً حنفی مذہب پر عامل تھا۔ دوسرے یہ کہ محض فتنہ کا خوف ان حضرات کے لئے رفع یدین سے مانع تھا، ورنہ اولیٰ و افضل ان حضرات کے نزدیک بھی رفع ہی تھا۔ اسی لئے شاہ عبد العزیزؒ نے نہایت خوبصورتی سے مناظرہ سے دامن بچایا اور مولوی محمد علی و احمد علی نے بھی مناظرہ نہ کیا، اور شاہ عبد القادر نے خوفِ فتنہ کے سوا اس کے خلاف کوئی علمی دلیل پیش نہ کی۔

ان قرائن کی رو سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ ہندوستان میں شاہ صاحبؒ کا عملاً حنفی ہونا مصلحتِ تجدید کی وجہ سے عمل بالمرجوح پر مبنی تھا، ورنہ اس کے پس پردہ حقیقت کچھ اور تھی۔

شاہ صاحبؒ کی مذہبِ حنفی پر عمل کی نوعیت

ائمہ اربعہ کے درمیان جن مسائل میں اختلاف ہے ان میں سے اکثر اختلاف اس میں ہے کہ کونسی صورت اولیٰ اور راجح ہے اور کونسی غیر اولیٰ اور مرجوح۔ [2]

پس شاہ صاحبؒ نے اگر بیشتر مسائل میں حنفی مذہب سے اختلاف کے باوجود حنفی مذہب پر عمل کیا تو راجح کو چھوڑ کر مرجوح پر عمل کرنا تھا۔ اور اس معاملہ میں شاہ صاحبؒ تنہا نہیں، اسلاف کی ایک جماعت کا عمل ان کا مؤید ہے۔ چنانچہ شاہ صاحبؒ خود لکھتے ہیں کہ

"ہارون رشید نے پچھنے لگانے کے باوجود امامت کی اور امام ابو یوسفؒ نے ان کے پیچھے نماز پڑھی اور اعادہ نہیں کیا۔ رشید کو امام مالکؒ نے یہ فتوی دیا تھا کہ پچھنے لگانے سے وضو کی ضرورت نہیں۔"

۱۔ امیر الروایات ص ۹۳۔ ۲۔ حجۃ۔ ج ۱ ص ۱۵۸۔

Toobaa-elib ... .blogspot.com

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نکسیر پھوٹنے اور پچھنے لگانے سے وضو ضروری ہے، لیکن ان سے دریافت کیا گیا کہ اگر امام کے خون نکلا اور اس نے وضو نہ کیا تو کیا آپ اس کے پیچھے نماز پڑھ لیں گے؟ انھوں نے جواب دیا کہ مالک اور سعید بن المسیب کے پیچھے میں کیسے نماز نہ پڑھوں گا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں عیدین میں حضرت ابن عباسؓ کی تکبیرات کہتے تھے اس لئے کہ رشید اپنے دادا کی تکبیر پسند کرتا تھا۔

امام شافعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی قبر کے پاس فجر کی نماز پڑھی اور ادب کے طور پر اس میں قنوت نہ پڑھی اور یہ بھی فرمایا کہ کبھی ہم مذہب عراق کی طرف بھی اُتر آتے ہیں۔

بزازیہ میں امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے جمعہ کے روز حمام میں غسل کیا اور امامت کی، نماز پڑھ کر سب لوگ چلے گئے۔ اس کے بعد انھیں معلوم ہوا کہ حمام کے کنوئیں میں ایک چوہا گر کر مر گیا تھا تو انھوں نے فرمایا کہ اب اس موقع پر ہم اپنے مدنی بھائیوں کے اس قول کو اختیار کرتے ہیں کہ پانی کی مقدار قلتین تک پہنچ جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا۔[1]

پس معلوم ہوا کہ جس طرح یہ حضرات مسئلہ کی ایک صورت کو اولیٰ اور راجح اور حق سمجھتے ہوئے بھی اس کے مخالف صورت پر عمل کرنے میں مضائقہ نہ سمجھتے تھے اسی طرح شاہ صاحبؒ نے بھی ان مسائل میں جن میں وہ احناف کے مسلک کو غیر اولیٰ اور مرجوح سمجھتے ہیں اپنے آپ کو عمل کے اعتبار سے حنفی ہی رکھا کیونکہ مصلحت تجدید و اصلاح اسی کی متقاضی تھی۔

البتہ ان تمام حضرات میں اور شاہ صاحبؒ میں فرق ہے کہ ان حضرات نے شاذ و نادر صورت اختیار کی اور شاہ صاحبؒ نے اسے اپنا مستقل مسلک بنالیا۔

شاہ صاحبؒ بحیثیت مجتہد

اجتہاد و تقلید کے بارے میں شاہ صاحبؒ کے نظریات کیا ہیں، اس سے باب اجتہاد و تقلید میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے اس موقع پر بقدر ضرورت اجمالی طور پر اتنا معلوم ہونا چاہئے کہ شاہ صاحبؒ ان لوگوں کے لئے جو عامی کی سطح سے بلند ہوں، تقلید جامد کو درست قرار نہیں دیتے۔ اجتہاد کا دروازہ ان کے نزدیک مسدود نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اجتہاد ہر زمانے میں فرض کفایہ ہے اور ہر زمانے میں کم از کم کسی مجتہد منتسب کا

---

[1] حجۃ، ج ۱، ص ۱۵۹۔

ہونا ضروری ہے۔[1]

شاہ صاحبؒ کے زمانے میں اور بالخصوص سرزمین ہند میں اس فرض کفایہ کو بقول ان کے ادا کیا، بظاہر وہ شاہ صاحب ہی ہیں۔ کیونکہ نہ صرف ان کے اشارات بلکہ صراحت سے ثابت ہے کہ وہ اپنے آپ کو مجتہد قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک موقع پر ان امور کی تفصیل بیان کرتے ہوئے جو متعلق ہیں، لکھتے ہیں:۔

"چوں عالم ایں معنی را ملاحظہ کرد و از اول احکام تا آخر آں بنظر مجتہدانہ شرح فرمود مجتہد مطلق شد و فتویٰ و صحیح شد و تقلید از وے برخاست، اگرچہ در یں صناعت اعتماد بر کسے داشتہ باشد ... یا تتبع کتاب او حاصل نمودہ باشد، و فقیر را ایں معنی بہ تتبع ام کہ مصنف شافعی است ... و کتب فقہ شافعیہ نیز اعانت کردند ... ہر چند استادے ظاہر در یں تفتیش منت بر من نہادہ است، اما ایں کتب با مدد غیبی در خاطر ... آورد، ذٰلک تقدیر العزیز العلیم"[2]

اس عبارت میں ... معنی سے الفاظ اجتہاد مطلق پر دلالت میں بالکل صریح ہیں اور اس طرح ... نے اپنے مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ کیا ہے لیکن اس کی تصریح نہیں فرمائی کہ وہ کس مجتہد مطلق ہیں۔

مجتہد مطلق، شاہ صاحب کے بیان کے مطابق دو قسم کے ہوتے ہیں مستقل اور منتسب۔ اور مجتہد ... الفاظ دونوں کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ مثلاً شاہ صاحبؒ ایک موقع پر ہر زمانہ میں مجتہد منتسب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "و لازم نیست کہ مجتہد مطلق باشد مثل ابو حنیفہؒ و شافعیؒ"[3] ظاہر ہے مجتہد مطلق سے مراد مجتہد مطلق مستقل ہے۔

پس اگر "مجتہد مطلق شدہ ام" میں بھی مجتہد مطلق سے ان کی مراد مجتہد مطلق مستقل ہے تو ... محل نظر ہے کہ وہ مجتہد مستقل ہوں۔ کیونکہ خود ان کی تصریح کے مطابق مجتہد مطلق مستقل کا ... ہوں گے، ایک کام تصرف فی الاصول اور تاسیس اصول بھی ہے، جو اسے مجتہد مطلق منتسب سے ... ہے۔ اور شاہ صاحبؒ نے اصول فقہ سے متعلق کسی اصل کے سلسلہ میں تصرف و تاسیس کا

---

[1] ... ان دونوں کے باب اجتہاد و تقلید میں لکھی ہے۔ [2] مقدمہ مصفیٰ ج ۱، ص ۱۰۔ [3] الانصاف، ص ۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کام نہیں کیا، نیز ترتیب مقالے کے تمام ابواب اس کے شاہد ہیں۔ اس لئے وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی طرح مجتہد مطلق مستقل نہیں ہو سکتے۔

علاوہ ازیں شاہ صاحبؒ کے طریقے کے مطابق یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب ان کے عدم تقلید طبعی تقاضے کے برخلاف حضورؐ نے انہیں مذاہب اربعہ میں تقید کا حکم دیا تو یہ خود اس کی علامت ہے کہ وہ حضورؐ کی نظر میں مجتہد مطلق مستقل ہونے کے اہل نہیں، اسی لئے استقلال سے منع فرما کر انہیں مذاہب اربعہ کا پابند فرمایا۔ اور یہ مقام زیادہ سے زیادہ مجتہد منتسب کا مقام ہو سکتا ہے۔

پس اغلب یہ ہے کہ مجتہد مطلق شدند درین میں مجتہد مطلق سے شاہ صاحبؒ کی مراد مطلق منتسب ہی ہے۔ ان کی عبارت "اگرچہ دریں صناعت اعتماد بر کسے داشتہ باشد الخ" سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کسی امام پر اعتماد یا اس کی کتاب کا تتبع بھی اس کی طرف انتساب کی علامت ہے۔

اور جہاں تک شاہ صاحبؒ کے مجتہد مطلق منتسب ہونے کا تعلق ہے اس سے انکار مشکل ہے، اس لئے کہ:

۱۔ شاہ صاحبؒ کے بیان کے مطابق مجتہد مطلق منتسب کا اصل کام یہ ہے کہ وہ امام کے قول کا مقلد محض ہو کر قبول نہ کرے بلکہ حدیث سے اس کی موافقت یا مخالفت دیکھنے کے بعد اس کے رد کا فیصلہ کرے۔[1] اور یہ کام شاہ صاحبؒ نے خود بھی انجام دیا ہے، ان کی تصنیف المصفیٰ اس کی شاہد عدل ہے۔

۲۔ اپنی صراحت کے مطابق شاہ صاحبؒ نے فقہ حدیث کی از سر نو بنیاد رکھی ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

"نعمت عظمیٰ برمن ضعیف آنست کہ او را خلعت فاتحیت داده بعد مرحمت دو شعار گرامی پوشانده، و گویند ارشاد فرموده کہ مرضی در فقہ چیست آنرا جمع کرده فقہ حدیث از سر بنیاد کرده۔"[2]

یہاں شاہ صاحبؒ نے اپنے فقیہ محدث ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور مصفیٰ میں انھوں نے فقہ حدیث سے متعلق جو کام کیا ہے اس سے اس دعوے کا ثبوت بھی مل جاتا ہے۔ لہٰذا یقیناً وہ فقیہ محدث ہیں۔

---

[1] فیوض، ص ۴۲۔ [2] عقد، ص ۲۳۔۲۴، ازالۃ ۲ ص ۸۳۔ [3] انفاس (جزء) ص ۲۰۳

اور چونکہ شاہ صاحبؒ کی صراحت کے مطابق فقیہ محدث اور مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار ایک ہے کیونکہ دونوں حدیث کو معیار بنا کر اقوال ائمہ کو اس پر پرکھتے ہیں اس لئے اگر وہ فقیہ محدث ہیں تو منتسب بھی ہیں۔

شاہ صاحبؒ کو فقیہ محدث اور مجتہد منتسب مان لینے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا انتساب کس امام کی طرف ہے۔ کیونکہ مجتہد منتسب کا انتساب تو کسی امام کی طرف ہوتا ہی ہے اور اسی وجہ سے اسے منتسب کہتے ہیں۔ بسا اوقات فقیہ محدث بھی کسی امام کی طرف منتسب ہوتا ہے، بیہقیؒ کو فقیہ محدث مانتے ہوئے شاہ صاحبؒ نے انہیں امام شافعیؒ کی طرف منسوب لکھا ہے۔[3]

شاہ صاحبؒ کس مذہب کے مجتہد منتسب ہیں

راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ مجتہد منتسب الی مذہب الشافعی ہیں اور اس کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

مجتہد منتسب کے بارے میں شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ اصول میں وہ اپنے امام کا پابند ہوتا ہے۔ اور شاہ صاحبؒ چونکہ اصول میں تمام تر امام شافعیؒ کے پابند ہیں جیسا کہ آئندہ تفصیل کے ساتھ معلوم ہوگا اس لئے منتسب ہونے کی حیثیت سے ان کا انتساب امام شافعیؒ کی طرف ہونا چاہئے۔

بیہقی کو فقیہ محدث مانتے ہوئے ان کا ذکر ایک موقع پر شاہ صاحبؒ اس طرح کرتے ہیں کہ:

"صاحب الحدیث أيضاً قد ينسب إلى أحد المذاهب لكثرة موافقته[1] ... والبيهقي ينسبان إلى الشافعي"[2]

[illegible] موافقت کی وجہ سے اگر بیہقیؒ کا انتساب امام شافعیؒ کی طرف ہو سکتا ہے تو فقیہ محدث ہونے کے باوجود شاہ صاحبؒ کا انتساب بھی اس اصول کے مطابق امام شافعیؒ کی طرف ہونا چاہئے کیونکہ وہ اصول میں تمام تر امام شافعیؒ کی موافقت کے ساتھ ساتھ فروع میں بھی بیشتر مسائل میں امام شافعیؒ کے موافق ہیں۔

[illegible] ص ۴۳۔ [2] ایضاً ص ۴۳۔

[illegible] ص ۵۳۔ [3] ایضاً ج ۱ ص ۵۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳ — شاہ صاحبؒ نے جس موقع پر اپنے مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ کیا ہے اسی موقع پر یہ بھی لکھا ہے کہ اس درجہ اجتہاد مطلق کے حصول میں تین چیزیں ان کی معاون ہوئیں، امام شافعیؒ کی کتاب الام، بغوی کی، جو شافعی ہیں، شرح السنہ اور شوافع کی کتب فقہ۔[1]

جب ان کا درجۂ اجتہادِ مطلق امام شافعیؒ اور شوافع کی کتب فقہ کا رہین منت ہے تو خود اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان کا انتساب کس طرف ہوگا۔

اس موقع پر شاہ صاحبؒ کی ان تصریحات کا ذکر کرنا بھی مناسب ہے جو ان کے منتسب الی مذہب الشافعی ہونے کے لئے قرائن کی حیثیت رکھتی ہیں اور جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ اور ان کے مذہب کے بارے میں شاہ صاحبؒ کے خیالات کیا ہیں۔ لکھتے ہیں:۔

۱ — "امام شافعیؒ کہ رأس و رئیس مستنبطان است . . ."[2]

گویا شاہ صاحبؒ کے نزدیک امام شافعیؒ کا مقام تمام مجتہدین سے بلند ہے۔

۲ — "ولا یخفی علیہ أن مادة مذھب الشافعي من الأحادیث والآثار مدونة مشھورة محذ ومنة ولم یتفق مثل ذٰلك في مذھب غیرہ"[3]

معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کے مذہب کو دوسرے مذاہب پر اس حیثیت سے برتری حاصل ہے کہ ان کے مذہب کا خمیر دوسرے مذاہب کے خمیر سے بہتر ہے۔

۳ — "أما ھذہ المذاھب الأربعة فأقربھا إلی السنة مذھب الشافعي المنقح المصطفیٰ ونظرہ یصل إلی حقیقة العلل والأسباب"[4]

گویا تنقیح، تصفیہ اور سنت سے قرب کے اعتبار سے شافعی مذہب تمام مذاہب سے برتر ہے۔ اور ان کی نظر اسباب و علل کی حقیقت تک پہنچتی ہے۔ جس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اس اعتبار سے کوئی دوسرا مجتہد ان کا ہمسر نہیں۔

۴ — شاہ صاحبؒ کے نزدیک کسی مذہب کی صحت کے لئے "المطابقة للسنة" کا جو معیار ہے اس کے اعتبار سے انھوں نے امام شافعیؒ کے مذہب کے بارے میں کہیں کوئی ایسی بات نہیں لکھی جس

[1] مقدمہ مصفّیٰ شرح، ص ۱۱۔ [2] ازالہ ج ۱، ص ۵۶

[3] الانصاف ص ۹۔ [4] الخیر الکثیر ص ۱۸۱

کی ادنیٰ سی تنقیص بھی ہوتی ہو۔ اس کے برخلاف بعض مواقع پر حنفی مذہب کے ذکر کا جو اسلوب انھوں نے اختیار کیا ہے اس کا کچھ حال معلوم ہو چکا اور کچھ آئندہ معلوم ہوگا۔

شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ تیسری صدی کے بعد امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں کوئی مجتہد منتسب نہیں ہوا، اس لئے کہ احناف کا حدیث میں اشتغال پہلے بھی کم تھا اور اب بھی کم ہے۔ مجتہد فی المذہب ہوئے ہیں۔ لیکن امام شافعیؒ کے مذہب میں مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب، اصولیین اور متکلمین سب ہوئے ہیں۔[1] اور اسی سلسلے میں امام شافعیؒ کو مجدد ملّی دین المبین مانتے ہیں۔[2]

جب تیسری صدی ہجری کے بعد مذہب حنفی میں کوئی مجتہد منتسب پیدا نہیں ہوا تو بارہویں صدی میں شاہ صاحبؒ کا متقدمین و متاخرین احناف کے طریقے کے برخلاف (بقول ان کے) حدیث میں اشتغال رکھنا، آپ کو مجتہد منتسب بتانا اور صفتِ مجددیت میں امام شافعیؒ کے ساتھ ان کو شریک کرنا، یہ تمام امور بھی امام شافعیؒ کی طرف انتساب کا قرینہ ہو سکتے ہیں۔

۔ من عادیٰ مذھب الشافعي یکون محروما عن منصب الاجتھاد المطلق وأن علم الحدیث قد أبیٰ أن یناصح من لم یتطفل علی الشافعي وأصحابه

وکن طفیلیھم علی أدب فلا أری شافعا سوی الأدب[3]

اس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے دماغ کا امام شافعیؒ سے تاثر کا کیا عالم ہے۔[4]

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اس موقع پر یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کے نزدیک جب مذہب کی صحت کا معیار حدیث سے موافقت ہے تو اگر بیشتر مسائل ہیں وہ حدیث سے موافق ہیں تو اسے اس اتفاق پر کیوں نہ محمول کیا جائے کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہی اس پر اترتا ہے۔ پھر انھیں مجتہد منتسب الی الشافعی کیوں کہا جائے ایک فقیہ محدث کیوں نہ

[1] الانصاف، ص ۷۹۔ [2] ایضاً [3] ایضاً ص ۸۰۔

[4] امام شافعیؒ سے شعوری تاثر کے علاوہ شاہ صاحبؒ کا ان حضرات شعوری تاثر شاہ عبدالعزیزؒ کے اس قول سے معلوم ہے .... شافعی والد ماجد مسئلہ فرمود کہ مطابق شافعی بر آمد (ملفوظات ص ۲۹) حضرت مجدد الف ثانی لکھتے ہیں کہ کمالات ولایت والا شخص شافعی المذہب ہوتا ہے یا اکثر مسائل میں شافعی کی طرف رجحان رکھتا ہے۔ (دفتر اول حصہ پنجم مکتوب ۲۸۲ ص ۳۷) ممکن ہے شاہ صاحبؒ کا مرتبہ بھی یہی مقام ہو۔ واللہ اعلم۔

Toobaa-elib .blogspot.com

کہا جائے جس کا انتساب کسی کی طرف نہیں۔

بلاشبہ یہ بات درست ہو سکتی تھی بشرطیکہ امام شافعیؒ سے ان کی موافقت صرف فروع کی حد تک ہوتی کیونکہ فروع میں حدیث معیار بن سکتی ہے۔ لیکن اسے کیا کیا جائے کہ فروع کے ساتھ ساتھ اصول میں بھی ان کا یہی حال ہے اور اصول کے لئے حدیث معیار نہیں بن سکتی جو بیشتر عقلی ہوتے ہیں۔ کیونکہ مثلاً یہ کس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ استحسان، استصحاب اور مصالح مرسلہ شرعی مآخذ ہیں یا نہیں، مفہوم مخالف معتبر ہے یا نہیں، کثرت رواۃ سبب ترجیح ہے یا نہیں۔ وغیرہ۔

جب اصول کے لئے حدیث معیار نہیں بن سکتی تو امام شافعیؒ کے اصول کو ترجیح کے لئے اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اپنی عقل کو معیار بنایا، عقلی غور و فکر کے بعد انھیں امام شافعیؒ کے اصول بہتر معلوم ہوئے اور انھوں نے انھیں اختیار کر لیا۔ ایسی صورت میں انھیں مجتہد منتسب الی الشافعی کے بجائے غیر منتسب فقیہ محدث کیسے کہا جا سکتا ہے۔

شاہ صاحبؒ کے مجتہد ہونے کے بارے میں مولانا سندھی کی رائے پر تبصرہ

مولانا عبید اللہ سندھی فرماتے ہیں کہ "ہم شاہ ولی اللہ کو ہر دو مذہبوں میں مجتہد منتسب مانتے ہیں۔ جب وہ اپنے آپ کو مرکز اسلام (حجاز) میں تصور کرتے ہیں تو فقہ حنفی اور شافعی میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا جائز سمجھتے ہیں اور جب وہ خود کو ہندوستان میں فرض کرتے ہیں تو اپنے والد کے طریقہ پر فقط فقہ حنفی کے مجتہد منتسب امام ہوتے ہیں"۔ [1]

مولانا سندھی نے شاہ صاحبؒ کے فقہ حنفی کے مجتہد منتسب امام ہونے کے لئے فیوض الحرمین کی اس عبارت کو بطور دلیل پیش کیا ہے "واياك أن تخالف القوم في الفروع فإنه مناقضة لمراد الحق فيك. ثم كشف في أنموذج إلى قوله الإكسير الأعظم"۔ [2]

شاہ صاحبؒ کے حجاز اور ہندوستان میں "تصور" اور "فرض" سے قطع نظر مولانا سندھی کے مفروضات میں غور طلب بات یہ ہے کہ ایک شخص دو مذہب کی طرف اصطلاحاً منتسب ہو بھی سکتا ہے یا نہیں۔

کسی امام کی طرف مجتہد منتسب، شاہ صاحب کی صراحت کے مطابق وہ ہوتا ہے جو اصول میں اس امام کا پابند ہو اور شاہ صاحب مولانا سندھی کے مفروضہ کے مطابق خواہ خود کو حجاز میں تصور کریں یا ہندوستان

[1] الفرقان، ص ۳۲۷ ، ۳۲۸۔ [2] ایضاً۔ [3] ایضاً ص ۲۔

...میں فرض کریں وہ کہیں بھی اصول میں امام ابو حنیفہؒ کے پابند نہیں تو اصطلاحی طور پر وہ حنفی مجتہد منتسب امام کیسے ہو سکتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ عام اصطلاح بلکہ خود ...صاحبؒ کی تسلیم کردہ اصطلاح سے ہٹ کر مولانا سندھی نے "انتساب" کے معنی اپنے طور پر ...لے لیے ہوں۔

اور جہاں تک دلیل کا تعلق ہے بلاشبہ شاہ صاحبؒ یہ کہتے ہیں کہ مجھ پر یہ نمونہ منکشف ... مذاہب کے اقوال میں سے صرف اس کے قول کو لیا جائے جو حدیث کے موافق ہو اور اس ... فقہ کو مرتب کر دیا جائے تو یہ اکسیر اعظم ہوگی۔ لیکن اگر شاہ صاحبؒ نے اس طرح فقہ حنفی کو ... دکھایا ہوتا تب بھی یہ تسلیم کر لینے کا موقع ہوتا کہ وہ اصطلاحی طور پر نہ سہی کم از کم اسی کام ... حنفی مذہب کے منتسب ہیں۔ مگر شاہ صاحبؒ کا جو کام زمانہ کے سامنے ہے اسے دیکھ کر کیا کوئی ... کہ یہ کام انھوں نے کہاں اور کس کتاب میں کیا؟

شاہ صاحبؒ کے بارے میں نواب صدیق حسن خاں کی رائے پر تبصرہ

نواب صدیق حسن خاں نے شاہ صاحبؒ کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں فرمایا ہے کہ:

"اگر وجود او در صدر اول و زمانہ ماضی می بود امام الائمہ و تاج المجتہدین شمردہ می شد"۔ [1]

صاف معلوم ہوتا ہے کہ نواب صاحب کے نزدیک شاہ صاحبؒ کا مرتبہ تمام ائمہ مجتہدین ... رہے۔ معلوم نہیں کہ نواب صاحب کے سامنے وہ کون سے دلائل ہیں جن کی بنا پر انھوں نے ... قابل یقین بات کہہ دی۔

شاہ صاحبؒ کی حالت یہ ہے کہ اصول میں وہ منفرد نہیں، تمام تر امام شافعیؒ کے اصول کے پابند ... فروع میں بھی بیشتر مسائل میں امام شافعیؒ کے ساتھ اتفاق کے بعد اگر وہ چند مسائل ہیں ان سے ... سکتے ہیں تو بھی ایسے مواقع میں وہ کسی نہ کسی مجتہد کا قول اختیار کرتے ہیں۔ ان کے فقہ سے متعلق تصانیف میں ایک مسئلہ بھی ایسا نہیں جس میں وہ تمام مجتہدین سے ہٹ کر کوئی جداگانہ

[1] اتحاف، ص ۳۳۰۔

Toobaa-elib - .blogspot.com

مسلک رکھتے ہوں یا کوئی مسئلہ کسی بھی مجتہد کے یہاں موجود نہ ہو اور شاہ صاحبؒ نے اپنے اجتہاد سے اس کا ابتداءً جواب دیا ہو۔ اور جس کی یہ حالت ہو اسے "امام الائمہ" اور "تاج المجتہدین" کہنا کتنی عجیب بات ہے۔

بدگمانی یہ ہوتی ہے کہ نواب صاحب شاید شاہ صاحبؒ کو بھی اپنی ہی طرح اہلِ حدیث سمجھتے ہیں اور اسی لئے وہ بزعم خود اپنے ایک ہم مسلک کو جو بلاشبہ عبقری اور نوابغ میں سے ہے اتنا بڑھانا چاہتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ اور شافعی بھی اس کے مقابلے میں ماند پڑجائیں۔

شاہ صاحبؒ کے فقہی مسلک کا خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نہ ان مقلد فقہاء کی طرح ہیں جو اپنے امام کے قول سے سرمو تجاوز نہیں کرتے، نہ ان اصحاب ظواہر کی طرح ہیں جو قیاس اور اجماع کو حجت نہیں مانتے، نہ ان متقدمین اہلِ حدیث کی طرح جو مجتہدین کے اقوال کی طرف قطعاً التفات نہیں کرتے اور نہ ہمارے زمانے کے ان اہلِ حدیث حضراتؒ کی طرح جن کے بہتری پیشرو شیخ فاخر الہ آبادی، شیخ نذیر حسین دہلوی اور نواب صدیق حسن خاں بقول مولانا عبدالحی، تقلید کو حرام کہتے ہیں اور قیاس اور اجماع کی حجیت کے بھی منکر ہیں[1]۔ اور جن میں کے بعض متشددین مثلاً شیخ عبدالحق بنارسی اور شیخ عبداللہ الہ آبادی وغیرہ، مقلدین کو اہل بدعت اور اہل ہویٰ کہتے ہیں اور ائمہ خصوصاً امام ابوحنیفہؒ کی عزت کم کرتے ہیں[2]۔

شاہ صاحبؒ ایک فقیہ محدث کی طرح مجتہدین کے اقوال اور احادیث دونوں کو پیش نظر رکھتے ہیں۔

پہلے وہ مجتہدین کے اقوال کو دیکھتے ہیں، پھر احادیث کو، اور جس مجتہد کا قول صریح اور معروف سنت کے موافق پاتے ہیں وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کی نظر پہلے احادیث پر نہیں پڑتی بلکہ مجتہدین کے اقوال پر نظر ڈال لینے کے بعد وہ احادیث کو دیکھتے ہیں۔ اسی لئے اگر انھیں کوئی ایسی حدیث ملتی ہے جسے کسی مجتہد نے اختیار نہ کیا ہو تو وہ اسے ترک کر دیتے ہیں چنانچہ شاہ عبدالعزیزؒ لکھتے ہیں۔

"دریں مقدمہ اضبار حضرت والد خوب است. یعنی ہر گاہیکہ ہیچ مجتہداں بآں عمل کردہ باشد ترجیح حدیث است، عمل کنند والا ترک دہد چراکہ خالی از سبب سکوت ہمہ با نیست۔"[3]

---

1. الشواہد، ص ۱۰۳-۱۰۴۔ 2. ایضاً 3. ملفوظات، ص ۹۱۔

مجتہدین میں سے فکری طور پر شاید ہی زیادہ تر مطابق تھا آپ کو ائمہ اربعہ تک محدود رکھتے ہیں اور ائمہ اربعہ میں ان کا بیشتر میلان امام شافعیؒ کی جانب ہے، لیکن عمل میں مذہب حنفی کی پابندی کرتے ہیں، اس لئے وہ فکر کے لحاظ سے فقیہ محدث اور مجتہد منتسب الی مذہب الشافعی ہیں اور عملاً حنفی۔ واللہ اعلم۔

شاہ صاحبؒ کے فقہی مسلک پر ان کے تصوف کا اثر

شاہ صاحبؒ نے پندرہویں سال اپنے والد سے بیعت کی تھی۔ اور سترھویں سال ان کے والد نے انھیں مرض موت میں بیعت و ارشاد کی اجازت دی تھی[1]۔ حرمین میں شیخ ابوطاہر نے انھیں صوفیاء کا وہ خرقہ پہنایا جو تمام صوفیہ کے خرقوں کا جامع تھا[2]۔ گویا یوں تو شاہ صاحبؒ نے تصوف کی آغوش میں آنکھ ہی کھولی تھی لیکن زمانۂ تحصیل علم میں تصوف اور حقائق کی کتابیں بھی پڑھیں اور پندرہویں سال کے بعد سے تا حیات زندگی تک علمی اور عملی تصوف اور سلوک سے وابستہ بھی رہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ کشف و وجدان کو ان کی زندگی میں بڑا دخل ہے۔

کشف و وجدان کا دخل ان کے والد شاہ عبدالرحیمؒ کی زندگی اور خصوصاً ان کے فقہی رجحانات میں بھی تھا۔ چنانچہ اپنے والد کے بارے میں شاہ صاحبؒ کی یہ صراحت پہلے گزر چکی ہے کہ اگر وہ کسی کو کسی مسئلہ میں بہ روئے وجدان راجح پاتے تھے تو اس مسئلہ میں حنفی مذہب پر عمل نہ کرتے تھے[3]۔ خود شاہ صاحبؒ کو ان کی تصریح کے مطابق اگرچہ تین باتیں عطا کی گئی تھیں[4] برہان، وجدان، (علم منقول)۔ اور ہر مرحلہ میں یہ تینوں چیزیں ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی ہاں وجدان کو برہان پر تقدم حاصل ہے یعنی پہلے انھیں کسی بات کا کشف ہوتا ہے، پھر وہ برہان کر اس کے مطابق دلائل قائم کر دیتے ہیں۔

چنانچہ فقہی مسلک کے سلسلہ میں شاہ صاحب پر جو مراحل گذرے ہیں، ان میں ان کے وجدان کو اتنا دخل ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ ان کا فقہی مسلک اصل میں وجدانی ہے۔

---

1. الجزء، ص ۲۰۲ 2. ایضاً، ص ۲۰۴۔ 3. ایضاً
4. انفاس، ص ۲۳۔ 5. تفہیمات ج ۱، ص ۸۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مبنی ہے اور تمام دلائل کی حیثیت محض تائیدی ہے۔

سفرِ حرمین سے قبل ان کا جو رجحان ہوا اس میں بھی مددِ غیبی کا دخل ہے[1]۔ حرمین پہنچ کر مذاہبِ اربعہ میں تقلید، یہ بھی حضورؐ کے روحانی حکم کا نتیجہ ہے[2]۔

حنفی اور شافعی مذہب کو ملا کر ایک کر دینے کا رجحان بھی ملاءِ اعلیٰ کی طرف سے قلب میں پیدا شدہ ایک داعیہ کا نتیجہ ہے[3]۔ مذاہبِ اربعہ کو ایک سطح پر سمجھنا یہ بھی حضورؐ کے روحانی ارشاد کا اثر ہے[4]۔ مذہبِ حنفی کو سنت کے موافق کرنے کا طریقہ بھی حضورؐ کے روحانی ارشاد اور کشف پر مبنی ہے[5]۔ مؤطا کو اختیار کرنے کی بنیاد بھی الہام پر ہے[6]۔ جس فقہ حدیث کی انھوں نے بنیاد رکھی وہ بھی خلعتِ فاتحیت سے نوازے جانے کے بعد روحانی تعلیم کا نتیجہ ہے[7]۔ اور انھیں اجتہاد کا جو مقام حاصل ہوا اس میں بھی مددِ غیبی شامل ہے[8]۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہ صاحب پر سب سے زیادہ غلبہ تصوف کا ہے اور ان کے فقہی مذہب کی زمام بھی ان کے تصوف کے ہاتھ میں ہے۔

شاہ صاحبؒ کا طریقہ کن لوگوں کے لئے ہے اور اس میں اصل لحاظ کس بات کا ہے

نہ صرف فقہی مسلک بلکہ ان تمام امور میں جن کا تعلق شاہ صاحبؒ کے مخصوص نظریات سے ہے دو باتیں ہمیشہ ملحوظ رکھنی چاہئیں۔

ایک یہ کہ ان کے مخصوص نظریات عوام کے لئے نہیں بلکہ خواص کے لئے ہیں۔

دوسرے یہ کہ وہ ہر معاملے میں ایسی روش اختیار کرتے ہیں جو مختلف فرقوں کے درمیان اتحاد کا ذریعہ ہو، اختلاف اور تقاتل کا سبب نہ ہو۔ چنانچہ خود لکھتے ہیں:۔

وأمرني عليه الصلوة والسلام في ذلك المجالس لسان ذا اجمالياً تفصيله المجد بيد الوصاية والقطبية الإرشادية وأعطاني قولاً جعلني إماماً من طريقتي هذه مي اصلاً وفرعاً الانعميم للناس بل الناس مخصوصين خطرتمر

---

[1] الجزء، ص ۲۰۲، ۲۰۳۔
[2] تفہیمات، ج ۱، ص ۲۱۲
[3] فیوض، ص ۴۸، ۴۲۔
[4] انفاس (الجزء) ص ۲۰۲۔
[5] فیوض، ص ۶۴، ۶۵۔
[6] الدر الثمین، ص ۵۔ تفہیمات ج ۲، ص ۲۵۰۔
[7] مقدمہ مصفیٰ ج ۱، ص ۲
[8] مقدمہ مصفیٰ، ج ۱، ص ۱۸۔

فطرة التحقيق بشرط ان لا يكون سبباً للاختلاف والتقاتل۔ فهذه النكتة يجب ان يتنبه العاقل من اخذ مذهبنا اصلاً وفرعاً طريقتنا سلوكاً۔[1]

مدرسوں پر شاہ صاحبؒ کے فقہی مسلک کے اثرات

شاہ صاحب سے پہلے اور خود ان کے زمانے میں حنفیت پر جمود کا دور تھا اور غلط قسم کے تصوف کی وجہ سے بدعات کی کثرت بھی تھی۔ شاہ صاحبؒ کے بعد ایک طبقہ جو ان کی اصلاح سے متاثر نہ ہوا وہ اپنی سابقہ حالت پر رہا۔ جو متاثر ہوئے وہ دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ ایک نے حنفیت پر قائم رہتے ہوئے حدیث کی طرف اعتنا کیا اور بدعات کو ترک کیا۔ یہ دیوبندیت ہوئی۔ شاہ عبدالعزیزؒ اور ان کے بھائی اسی کے پیشرو ہیں[2]۔ دوسرے نے ترک بدعات کے ساتھ حنفیت معینہ کو بھی ترک کر دیا جن کا پیشرو شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کو بتایا جاتا ہے، یہ اہل حدیث کہلائے۔ اور دونوں نے اپنے آپ کو شاہ صاحب ہی کی طرف یا زیادہ صحیح ہے کہ شاہ صاحبؒ کو اپنی طرف منسوب کیا، حالانکہ معلوم ہو چکا کہ شاہ صاحبؒ کا طریقہ ان دونوں سے مختلف تھا۔

مولانا سندھی تو یہ بھی لکھتے ہیں کہ شاہ صاحبؒ کے اتباع میں سے بعض خالص حنفی رہے اور بعض شافعی یا حنبلی ہو گئے۔[3]

---

[1] فیوض، ص ۳۲۔
[2] صمصورۃ الم ندوی۔ معارف نمبر ۳ ج ۵۱۔ ص ۱۹۹، ۲۰۰۔
[3] ملاحظہ فرمائیے "شاہ ولی اللہؒ کی سیاسی تحریک" استدراک و تنقیح: از مولانا ... شاہ ولی اللہؒ اور ان کا فلسفہ۔ ص ۳۰۲۔

Toobaa-elib . blogspot.com

فصل ۳۰

شاہ صاحبؒ کی زندگی کے حالات اور ان کے کارناموں پر تبصرہ

مختصر سوانح شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ بتاریخ ۴ شوال ۱۱۱۴ ہجری (م ۱۰ فروری ۱۷۰۳ عیسوی) بروز چہارشنبہ بوقت طلوع آفتاب (قصبہ پھلت میں) پیدا ہوئے۔ "عظیم الدین" سے تاریخ ولادت نکلتی ہے۔

شاہ صاحب کا سلسلۂ نسب، والد کی طرف سے تیس واسطوں سے حضرت فاروق اعظم تک اور والدہ کی طرف سے امام موسیٰ کاظم تک پہنچتا ہے۔

چودھویں سال آپ کی شادی ہوئی اور مختصر عرصہ میں اہلیہ کا انتقال ہو گیا۔ یہ شادی ماموں زاد بہن سے ہوئی تھی جو ان کے بڑے ماموں شیخ عبداللہ پھلتی کی صاحبزادی اور شاہ محمد عاشق کی ہمشیرہ تھیں۔

ولی اللہ کے علاوہ شاہ صاحبؒ کے نام قطب الدین، احمد اور عبداللہ بھی ہیں اور کنیت ابوالفیاض ہے۔ قطب الدین حضرت قطب الدین بختیار کاکی کا رکھا ہوا نام ہے۔ چنانچہ شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ میرے والد ایک روز حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ کے مزار کی زیارت کو گئے تو حضرت کی روح نے لڑکے کی بشارت دی اور فرمایا کہ اس کا نام قطب الدین رکھنا (انفاس، ص ۲۲۴ اور تفہیمات ج ۲ ص ۱۵۹) جب میں پیدا ہوا تو والد یہ نام رکھنا بھول گئے۔ ولی اللہ نام رکھا پھر مدت میں یاد آنے پر قطب الدین نام رکھا۔ (تفہیمات حوالہ سابقہ)

احمد خود ان کے والد کا رکھا ہوا نام ہے اور شاہ صاحبؒ نے خود اپنا نام عبداللہ رکھا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

"قال الفقیر ولی اللہ وقد سمی نفسہ عبد اللہ ...... (مسلسلات ص ۴۳)

شاہ صاحب کی کنیت ابوالفیاض عالم ملکوت کی مقرر کردہ ہے چنانچہ لکھتے ہیں: "ہم افراز بعض یاران شنیدہ بود کہ نام حضرت ایشان (یعنی شاہ عبدالرحیم والد) در عالم ملکوت ابوالفیض است۔ در خلوت از ایشان استفسار کردم تبسم کردند و فرمودند ہمچنیں است و نام تو ابوالفیاض است" (انفاس، ص ۹۳)

ظہیر الدین آخر سے ناویل، مسعود مطبع احمدی۔

الجزء دستورک انفاس ص ۲۰۲۔ یہ ایک اسی نام سے (۱۱۱۵) کے اعداد نکلتے ہیں حالانکہ آپ کی پیدائش ۱۱۱۴ کی ہے۔

(باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

شاہ صاحبؒ کے ایک صاحبزادے شیخ محمدؒ انہی کے بطن سے ہیں۔ ان کے بطن سے ایک صاحبزادی بھی پیدا ہوئیں جن کی شادی شاہ محمد عاشق کے صاحبزادے محمد فائق سے ہوئی تھی۔

شاہ صاحبؒ نے دوسرا عقد ۱۱۴۰ھ میں مولوی سید حامد سونی پتی کی صاحبزادی سے کیا جس کے بطن سے شاہ عبدالعزیز (ولادت ۱۱۵۹ھ وفات ۱۲۳۹ھ) شاہ رفیع الدین (ولادت ۱۱۶۳ھ وفات ۱۲۳۳ھ) شاہ عبدالقادر (ولادت ۱۱۶۷ھ وفات ۱۲۳۰ھ) اور شاہ عبدالغنی (ولادت غالباً ۱۱۷۱ھ وفات غالباً ۱۲۰۲ھ) پیدا ہوئے ہیں۔

شاہ صاحبؒ نے ۲۹ محرم ۱۱۷۶ھ مطابق ۲۰ اگست ۱۷۶۲ء بوقت ظہر اکسٹھ سال چار ماہ کی عمر میں وفات پائی اور "امام اعظم دین" تاریخ وفات ہے۔ دہلی کی شہر پناہ سے باہر بجانب جنوب مہندیوں کی طرف آپ کا مزار ہے۔

(حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

الامداد فی مآثر الاجداد اور شاہ صاحبؒ نے پورا سلسلۂ نسب بیان کیا ہے اور انفاس میں اور انفاس کے مختلف حصوں میں آباء و اجداد کے حالات تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں۔

جزء حوالہ سابقہ۔

ظہیر الدین آخر ناویل۔

(حاشیہ صفحۂ ہذا)

یانع الجنی، ص ۷۹۔ تذکرۃ الرشید، حاشیہ ص ۳۰۔

تذکرۃ الرشید، حاشیہ ص ۳۰۔

رود کوثر، ص ۵۶۴، ۵۶۳۔

ایضاً ص ۵۶۵۔

ایضاً ص ۵۶۶، ۵۶۵۔

ان چاروں بھائیوں کی پیدائش میں چار چار سال کا فرق ہے (ملفوظات، ص ۷۰) اس سے شاہ عبدالغنی غالباً ۱۱۷۱ھ میں پیدا ہوئے ہوں گے۔ اور چونکہ ان کی وفات شاہ اسمعیل شہید کی ولادت (۱۱۹۳ھ) سے (۹ سال بعد ہوئی اس لئے سن وفات ۱۲۰۲ھ ہونا چاہئے۔ مولانا رحمان علی نے ان کا سن وفات ۱۲۲۷ھ لکھا ہے (تذکرہ علماء ہند، ص ۱۳۲) جو غالباً صحیح نہیں۔

ظہیر الدین، آخر ناویل۔

ملفوظات ص ۳۰۔

ایضاً

مولانا عبدالشکور، دیباچہ ترجمہ ازالۃ الخفاء، مطبوعہ نور محمد ص ۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تحصیل علم شاہ صاحبؒ پانچ سال کی عمر میں مکتب میں بیٹھے اور غالباً ساتویں سال قرآن ختم کیا۔ اسی سال فارسی کتابیں اور مختصرات پڑھنا شروع کیں۔ دسویں سال شرح ملا پڑھی اور اس نوبت پر پہنچ کر مطالعہ کی راہ کشادہ ہو گئی لے

پندرہویں سال بیضاوی کا کچھ حصہ پڑھا اور اس موقع پر شاہ عبدالرحیمؒ نے خواص و عوام کی دعوت کی جس پر اجازت درس کی فاتحہ دی گئی ہے

ہندوستان کے اس وقت کے رواج کے مطابق شاہ صاحبؒ نے پندرہویں سال میں تعلیم سے فراغت حاصل کر لی ہے

شاہ صاحبؒ نے مختلف علوم و فنون کی جو کتابیں پڑھیں اس کی تفصیل ان کی اپنی تحریر کے مطابق حسب ذیل ہے :-

حدیث (۱) مشکوٰۃ کتاب البیوع تا کتاب الآداب کے سوا پوری کتاب اور جو حصہ نہیں پڑھا تھا اس کی بھی اجازت دیدی گئی اس طرح اس کی تلافی ہو گئی ——— (۲) صحیح بخاری، کم و بیش کتاب الطہارت تک ——— (۳) شمائل النبی (للترمذی) کامل۔

تفسیر (۱) بیضاوی، کچھ حصہ — (۲) مدارک کچھ حصہ۔

اس کا موقع بھی ملا کہ وہ قرآن کریم کے معانی اور شان نزول میں تدبر اور کتب تفسیر کی مراجعت کے ساتھ ساتھ درس میں متعدد بار اس غرض سے اپنے والد کی خدمت میں حاضر ہوتے۔

فقہ (۱) شرح وقایہ، کامل باستثنائے قدر قلیل — (۲) ہدایہ، کامل باستثنائے قدر قلیل۔

اصول فقہ (۱) حسامی — (۲) توضیح و تلویح، معتد بہ حصہ۔

منطق (۱) شرح شمسیہ، کامل — (۲) خیالی، کچھ حصہ — (۳) شرح مواقف، کچھ حصہ۔

کلام (۱) شرح عقائد، کامل — (۲) خیالی، کچھ حصہ — (۳) شرح مواقف کچھ حصہ۔

سلوک (۱) عوارف، کچھ حصہ — (۲) رسائل نقشبندیہ، کچھ حصہ

حقائق (۱) شرح رباعیات مولانا جامی — (۲) لوائح — (۳) مقدمہ شرح لمعات۔ (۴) مقدمہ نقد النصوص۔

لے الجزء ص ۲۰۲ ۔ ہے ایضاً ص ۲۰۲، ۲۰۳ ۔ ہے ایضاً ۔ ہے ایضاً

...س اسماء و آیات۔ شاہ عبدالرحیمؒ کا مرتب کردہ خاص مجموعہ جس کی انھوں نے چھ بار شاہ صاحبؒ کو اجازت دی۔

... موجز القانون۔

... شرح ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ

... کافیہ — (۲) شرح ملا۔

...نی (۱) مطول — (۲) مختصر المعانی، بقدر حاشیہ ملا زادہ۔

... و حساب۔ بعض رسائل مختصرہ۔

شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ ان کتابوں کے پڑھنے کے دوران دل میں بلند خیالات آتے تھے اور ... جاتی تھی۔ کشادکار اتنی ہی زیادہ نظر آتی تھی۔

...ل علم سے فراغت کے بعد کا مشغلہ تحصیل علم سے فراغت کے بعد شاہ صاحبؒ نے کم و بیش بارہ سال تک اپنے والد کے قائم کردہ ... درس دیا ہے

... تدریس کی اس مدت میں انھوں نے معقولات و منقولات ہر قسم کی کتابیں پڑھائیں اور انھیں غور و فکر کا موقع ملا۔

اسی عرصہ میں مذاہب اربعہ کی علم فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں اور جن احادیث سے وہ استدلال ...ن کے مطالعہ اور ان میں تدبر کا اثر شاہ صاحب پر یہ ہوا کہ فقہائے محدثین کی روش پر ان کا ... ہوا ہے

...مین کم و بیش بارہ سال کی تدریس کے بعد انھیں حرمین شریفین کی زیارت کا شوق ہوا اور ۱۱۴۳ھ کے آخر میں حج سے مشرف ہوئے ہے

۱۱۴۴ھ ہجری مکہ میں گذرا اور مدینہ منورہ کی زیارت بھی کی۔ اسی سال شیخ ... بطاہر کردی اور حرمین کے

... تدریس کی مدت میں کم و بیش تین سال ایسے ہیں جن میں وہ اپنے والد کی زندگی میں درس دیتے ہے ... سال کی عمر میں انھوں نے مسند درس سنبھالی اور اپنی عمر کے سترہویں سال میں ... ان کے والد کا انتقال ... ص ۲۰۳ ہے ایضاً ۔ ہے حیات ولی ... لکھتے ہیں کہ شاہ صاحبؒ شیخ عبداللہ، شاہ محمد عاشق اور ... مرجع ثانی کو سرج کے وقت حج کے لئے روانہ ہوئے (آخر حق تاویل)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

دوسرے مشائخ سے حدیث کی روایت کا موقع ملا[1] اور اسی سال شیخ ابو طاہر نے آپ کو سندی دی[2]

۱۱۴۴ ہجری کے آخر میں حج کیا اور اوائل ۱۱۴۵ھ میں وہاں سے روانہ ہو کر ۱۴ رجب ۱۱۴۵ھ

(۹ جولائی ۱۷۳۲ء) کو دہلی واپس پہنچے[3]

سفرِ حرمین کے بعد مشاغل شاہ عبدالعزیز کے بیان کے مطابق شاہ صاحب نے ہر فن کے ایک ایک شخص کو تیار کر لیا تھا[4] اور ہر فن کے طالب کو سپرد فرما دیا کرتے تھے اور خود معارف گوئی اور معارف نویسی اور درس حدیث میں مشغول رہتے تھے[5] مراقبہ میں جو چیز مکشوف ہوتی تھی اسے لکھ لیا کرتے تھے۔ شاہ عبدالعزیز مزید لکھتے ہیں کہ بعض بھی ہوتے تھے[6] اشراق کے بعد دوپہر تک بیٹھتے تو اس اثنا میں نہ تو پہلو بدلتے نہ کھجاتے اور نہ لعاب دہن پھینکتے[7] حافظہ بھی بے مثال تھا[8]

اساتذہ و شیوخ شاہ صاحب کے اساتذہ و شیوخ میں حسب ذیل دس حضرات کے اسمائے گرامی ملتے ہیں:-

(۱) ان کے والد شاہ عبدالرحیم (ولادت ۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء وفات ۱۱۳۱ھ/۱۷۱۹ء)۔[9]

درسی کتب کا بیشتر حصہ شاہ صاحب نے اپنے والد ہی سے پڑھا جس کی تفصیل انہوں نے خود الجزء اللطیف[10] انفاس[11] اور القول الجمیل[12] میں ذکر کی ہے اور جس کا خلاصہ خود شاہ صاحب کی اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ

---

[1] الجزء۔ ص ۲۰۳۔ [2] مسند شیخ ابو طاہر فوائد جامعہ۔ ص ۲۸۱۔
[3] رود کوثر۔ ص ۵۰۹۔ [4] الجزء۔ ص ۲۰۴۔
[5] یہ حضرات غالباً سفر حرمین سے قبل بارہ سالہ تدریس کے تیار کردہ ہیں۔
[6] ملفوظات شاہ عبدالعزیز۔ ص ۴۔ درس حدیث کے علاوہ شاہ صاحب اپنی مصنفات کا درس بھی دیتے تھے ۱۱۴۵ھ کے بعد شاہ صاحب نے مختلف اوقات میں اپنے شاگردوں کو جو اسنادیں دی ہیں اور جن کا ذکر آئندہ آئیگا شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ انہوں نے مجھ سے میری فلاں فلاں کتابیں پڑھیں۔
[7] ملفوظات حوالہ سابقہ [8] ایضاً ص ۳۳
[9] ۔ ص ۱۱
[10] ص ۲۰۳
[11] ص ۸۲
[12] ص ۱۰۹

"وأما العلوم الظاهرة فی التفسیر والحدیث والعقائد والنحو والصرف و الکلام والأصول والمنطق فقد تعلمتها من سیدی الوالد رضی اللہ عنہ"[1]

شاہ صاحب نے اپنے والد سے تصوف کی بعض کتابیں بھی پڑھی ہیں[2]

شیخ محمد افضل السیالکوٹی ثم الدہلوی (م ۱۱۴۶ھ)

شاہ صاحب کو ان سے مشکوٰۃ اور صحاح ستہ کی اجازت حاصل ہوئی ہے[3]

حاجی محمد افضل سندھی۔ یہ بزرگ علم قرأت قرآن میں شاہ صاحب کے شیخ ہیں۔ چنانچہ خود لکھتے ہیں:-

"قال العبد الضعیف ولی اللہ بن عبدالرحیم عفی عنہ قرأت القرآن کلہ من أولہ الی آخرہ بروایۃ حفص عن العاصم علی السالم التقی الحاجی محمد فاضل السندی"[4]

شیخ تاج الدین القلعی الحنفی۔

شاہ صاحب کو ان سے حسب ذیل کتب کی قرأت و اجازت کا شرف حاصل ہے۔

(صرف حدیثیں) درس میں حاضر ہوئے، کتب ستہ کے اطراف، موطا امام مالک، مسند دارمی، امام محمد کی کتاب الآثار کا کچھ حصہ، موطا امام محمد[5]

شیخ ابو طاہر کردی مدنی (ولادت ۱۰۸۱ھ وفات ۴ رمضان ۱۱۴۵ھ)

مشائخ حرمین میں سے جن سے شاہ صاحب نے سب سے زیادہ استفادہ کیا وہ شیخ ابو طاہر ہی ہیں۔ صاحب نے ان سے حسب ذیل کتابیں پڑھیں:-

صحیح بخاری (کامل)، مسند دارمی (کامل)، الأم (کامل)، صحیح مسلم، ترمذی، ابو داؤد، موطا امام مالک، مسند امام احمد، الرسالۃ للشافعی، الجامع الکبیر، الادب المفرد للبخاری، جامع (ان کتابوں کا کچھ حصہ) بسورۃ الصف، الحدیث المسلسل بالاولیۃ،

---

[1] القول الجمیل۔ ص ۱۱۲ [2] انفاس۔ ص ۸۲-۸۳
[3] تفہیمات۔ ج ۲ ص ۲۳۸-۲۳۹۔ القول الجمیل۔ ص ۱۰۹
[4] فتح الرحمن۔ ص ۴
[5] انسان العین۔ ص ۲۰۰-۲۰۱۔ مکتوبات (مع فضائل بخاری) ص ۱۰
انسان العین۔ ص ۱۹۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

الحدیث المسلسل بالمصافحہ. الحدیث المسلسل بالاولیۃ (ان کی سماعت کی) [1]

جس طرح شاہ صاحبؒ شیخ ابوطاہر سے بہت متاثر تھے اسی طرح شیخ ابوطاہر بھی شاہ صاحبؒ کی صلاحیتوں سے کم متاثر نہ تھے۔ شیخ ابوطاہر نے شاہ صاحبؒ کو جو سند دی ہے اس میں لکھتے ہیں: "فانه كان يتثبت مني اللفظ وكنت أصحح منه المعنى" [2]

مولانا محمد محسن ترہتی نے شاہ صاحبؒ کے بارے میں شیخ ابوطاہر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "كان يستند مني اللفظ وكنت أصحح منه المعنى" [3]

۶ــــ شیخ وفد اللہ المکی المالکی۔ شاہ صاحب نے ان سے مؤطا امام مالک پڑھی ہے اور ان کے دادا کی تمام مرویات کی اجازت ان سے حاصل کی ہے [4]

۷ــــ عمر ابن احمد المکی۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں: "وأجازني بجميع ما في صلة الخلف لابن سليمان ذكر فيه أسانيده وراقم السيد عمر ابن بنت الشيخ عبد الله بن سالم عن جده" [5]

۸ــــ شیخ عبدالرحمن النخلی۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں: "أما النخلي فلم رسالة ترغيب المشائخ المحققين المسندين، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ راقم جمع فيها أسانيده، أجازني لها أبو طاهر عنه وناولنيها الشيخ عبد الرحمن النخلي ابن الشيخ أحمد المذكور وأجازني لها عن أبيه" [6]

۹ــــ شیخ سالم بن عبداللہ۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں: "وأما البصري فالف ولده الشيخ سالم رسالة الإمداد بمعرفة علو الإسناد، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ھ راقم أجازني بها وبجميع ما تضمن روايته عن السيد عمر عن جده الشيخ عبد الله المذكور" [7]

۱۰ــــ ابن عقیلہ۔ شاہ صاحب کے شیخ کی حیثیت سے ان کا ذکر کتانی نے کیا ہے [8] راقم الحروف کو شاہ صاحب کی کسی تحریر سے اس کا ثبوت نہیں ملا۔

---

[1] سند شیخ ابوطاہر کردی (جو انھوں نے شاہ ولی اللہ کو [illegible] میں دی) اور جو الفضل کے دوسرے حصے میں (بحوالہ فوائد جامعہ، ص ۱۲۸–۲۸۱) [2] ایضاً [3] الیانع الجنی، ص ۸۰

[4] انسان العین، ص ۹۱، مکتوبات (مع فضائل بخاری) ص ۱۰۔ [5] مکتوبات مع المسابقة، الارشاد، ص ۳۶

[6] مکتوبات مع المسابقة، الارشاد، ص ۳۷ [7] ایضاً

[8] فہرس الفہارس، ج ۱ ص ۱۲۵

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ میری سند کا اتصال حرمین کے سات مشائخ سے ہوتا ہے [1] ان سات مشائخ تک ان سے شاہ صاحب کی سند کا اتصال سلسلۂ تحقیق سے معلوم ہوگا۔ یہ سات مشائخ حسب ذیل ہیں:

شمس الدین محمد بن علاء البابلی (م ۱۰۷۷ھ)

شیخ عیسیٰ الجعفری المغربی (م ۱۰۸۰ھ)

محمد بن محمد بن سلیمان المغربی (م ۱۰۹۴ھ)

شیخ ابراہیم الکردی (م ۱۱۰۱ یا ۱۱۰۲ھ) یہ حیات طیب میں ہے غالباً لیکن انفاس میں ۱۰۹۳ ہے تاریخ وفات "واتقانا علی عز فضل" یا "ابراہیم الکردی" لکھی ہے اور اس سے مختلف تاریخ نکلتی ہے دیکھئے حاشیہ انفاس۔

[illegible] (م ۱۱۱۳ھ)

شیخ احمد النخلی (م ۱۱۳۰ھ)

شیخ عبداللہ بن سالم البصری ثم المکی (م ۱۱۳۴ھ)

ان سات حضرات سے شاہ صاحب کی روایت بلا واسطہ نہیں۔ ان میں سے بعض حضرات کا شاہ صاحب اور بعض کا ان کے سفر حرمین سے قبل انتقال ہو چکا ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں [2] کہ ان سات حضرات کی سند تین پر منتہی ہوتی ہیں: (۱) شیخ الاسلام زین الدین زکریا (م ۹۲۶ھ) (۲) شیخ جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ھ) جہاں دونوں حضرات کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں [3] کہ ان کی اسناد تین حضرات پر منتہی ہوتی ہیں:

شہاب الدین احمد بن ابی طالب الحجار المعروف بابن الشحنہ (وفات ۷۳۰ھ) [4]

نور الدین ابوالحسن علی بن احمد بن عبداللہ المعروف بابن الجمکی (م [illegible]) بولادت اواخر ۶۱۳ھ

شرف الدین عبدالمؤمن ابن خلف الدمیاطی (ولادت اواخر ۶۱۳ھ) [5]

مذکورہ سات مشائخ تک شاہ صاحب کی سند کن واسطوں سے متصل ہوتی ہے اس کی تفصیل ذیل سے معلوم ہوگی۔

---

[1] ... ص [illegible] [2] ایضاً ص ۳۸ [3] ایضاً ص ۳۳

[4] ... المذہب، ج ۶ ص [illegible] [5] ایضاً ص ۱۲

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(۱) شمس الدین محمد بن علاء البابلی — ابراہیم کردی — حسن عجمی — احمد نخلی — بصری

(۲) شیخ عیسیٰ الجعفری المغربی — ابراہیم کردی — عجمی — احمد نخلی — بصری — قلعی

(۳) محمد بن محمد بن سلیمان المغربی — قلعی — ابوطاہر — وفد اللہ (ولد) — سید عمر

(۴) ابراہیم کردی — قلعی — ابوطاہر (ولد)

(۵) حسن عجمی — قلعی — ابوطاہر

(۶) احمد نخلی — قلعی — ابوطاہر — عبدالرحمن (ولد)

(۷) عبداللہ بن سالم بصری — قلعی — ابوطاہر — سالم (ولد)

شاہ ولی اللہؒ

اس شجرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے سب سے اعلیٰ شیخ تاج الدین قلعی ہیں، پھر ابوطاہر کردی، اس کے بعد وفد اللہ مکی۔ اور سید عمر، عبدالرحمن اور سالم یہ تینوں حضرات شاہ صاحب کے غرائب شیوخ میں سے ہیں، جن سے شاہ صاحب کا، حدیث کی کسی کتاب کا سماع یا قرأت ثابت نہیں۔

شاہ صاحب کی تصانیفؒ

[illegible]ن و متعلقات قرآن

۱ فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن[۲] فارسی، مطبوعہ۔

[illegible] مقدمہ فی قوانین الترجمہ[۳]۔ فارسی، مطبوعہ

[illegible] الفوز الکبیر مع فتح الخبیر[۴]۔ فارسی و عربی، مطبوعہ

[illegible] تاویل الاحادیث۔ عربی، مطبوعہ۔

---

[۱] شاہ صاحب کی تصانیف شمار کرانے میں راقم الحروف نے یہ اصول ملحوظ رکھا ہے کہ ان کی کتاب کا جو باب یا فصل کسی دوسری کتاب کا جزو ہے، اسے مستقل تصنیف شمار نہیں کیا، خواہ شاہ صاحب نے اسے مستقل نام دیا ہو، خواہ ناشرین نے اسے مستقلاً ہی کیوں نہ شائع کر دیا ہو۔

[۲] یہ صحیح نہیں کہ فتح الرحمن فارسی زبان میں قرآن کریم کا سب سے پہلا ترجمہ ہے۔ اس سے قبل بھی فارسی میں قرآن کریم کے متعدد تراجم ہو چکے تھے۔ شاہ صاحب مقدمہ فتح الرحمن (ص ۱) میں خود لکھتے ہیں کہ جب ... فارسی میں قرآن کریم کے لیے ترجمہ کی ضرورت محسوس کی جس کی زبان سلیس اور متداول ہو اور اس میں بعض ایسے قصص اور توجیہات نہ ہوں تو میں نے ترجمہ کی تفتیش شروع کی تا اگر اس معیار کے مطابق کوئی مل جائے تو اسی کو رواج دوں، لیکن در بعض تطویل مملّ یافت و در بعض تقصیر مخل و یکے موافق آن ... بجز مہم تالیف ترجمہ دیگر معلوم نشد۔

اس تحریر سے خود اس کا ثبوت ملتا ہے کہ اس ترجمہ سے قبل قرآن کریم کے متعدد تراجم فارسی زبان میں ہو چکے تھے اور وہ تراجم خود شاہ صاحب کے سامنے تھے۔

[۳] شاہ صاحب نے فتح الرحمن کے کچھ حواشی بھی تحریر فرمائے تھے جو اصل کے ساتھ چھپے ہوئے بھی ہیں اور مولانا عبد الحی ان حواشی کو انھوں نے ایک رسالہ کی شکل میں مستقلاً جمع بھی کر لیا تھا (نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۴۰۳) یہی مقدمہ ہے مختلف ہے جو فتح الرحمن مطبوعہ ہاشمی میرٹھ کے شروع میں ہے۔ یہ مقدمہ مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی کے اردو ترجمے کے ساتھ برہان دہلی کی دو قسطوں (شمارہ ۳ و ۵، اکتوبر و نومبر ۱۹۴۷ء) میں شائع ہوا ہے، اس کا صحیح سندی ترجمہ مرحوم (سندھی) ہی چھپا ہے (مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی الرحیم ص ۲۶۹، اکتوبر ۱۹۶۳ء) مولانا عبد الحی نے بھی اس رسالہ کا ذکر کیا ہے۔ (نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۴۰۶)

[۴] یہ اس رسالہ کو شاہ صاحب نے اگرچہ مستقل حیثیت بھی دی ہے اور یہ مستقلاً شائع بھی ہوا ہے لیکن شاہ صاحب کی تصریح کے مطابق دراصل یہ الفوز الکبیر کا باب پنجم ہے۔

اس میں غریب قرآن کی وہ شرح ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے ابن ابی طلحہ اور ضحاک کے طریقوں سے مروی ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی جو تفسیر ان مختلف طریقوں سے مروی تھی (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حدیث ومتعلقاتِ حدیث

۵ ۔ اربعون حدیثاً مسلسلۃ بالاشراف فی غالب سندھا۔ [۱] عربی۔ مطبوعہ

۶ ۔ الدر الثمین فی مبشرات النبی الامینؐ [۲] ۔ ۔

۷ ۔ الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامینؐ [۳] ۔ ۔

۸ ۔ النوادر من احادیث سید الاوائل والاواخر ۔ ۔

۹ ۔ المسوی من احادیث الموطا [۴] ۔ ۔

۱۰ ۔ المصفی فی احادیث الموطا [۵] فارسی ۔

۱۱ ۔ تراجم ابواب بخاری وشرح تراجم بعض ابواب بخاری [۶] عربی ۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) جس کی تکمیل شارح ابن الاتقن کے سائل اور تراجم بخاری سے لیکر کر دی گئی ہے بعض دوسری کتابوں سے بھی بعض آیات کی تفسیر لی گئی ہے لیکن بہت کم اور وہ بھی ایسی جو ثقات سے منقول ہو۔ بخاری، ترمذی اور حاکم سے ماخذ کرکے ضروری اسباب نزول بھی ذکر کئے گئے ہیں۔ (مقدمہ فتح الخبیر ص ۳۳)۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) [۱] اسی کو مسلسل حدیث کہا جاتا ہے۔

[۲] یہ رسالہ چالیس احادیث پر مشتمل ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق خواب یا بطریق روح بلا واسطہ یا بیک واسطہ (والد) یا بدو واسطہ یا بوسائط مروی ہیں۔

[۳] غالباً اسی کو مسلسلات کہا جاتا ہے۔

[۴] یہ موطا امام مالک کی مختصر شرح ہے۔ شاہ صاحب کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ چونکہ دنیا میں حنفی اور شافعی مذاہب کے متبعین کی کثرت ہے اس لئے ان دونوں کو ملا کر ایک کر دینا چاہئے۔ اسی نقطۂ نظر کو سامنے رکھ کر شاہ صاحب نے یہ شرح لکھی ہے۔ لہٰذا اسی لئے وہ اس میں عموماً احناف اور شوافع کے مذاہب نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ امام مالک، امام احمد بن حنبل یا دوسروں کے اقوال صرف ضرورت کے مواقع پر شاذ و نادر ذکر کر دیتے ہیں۔

[۵] یہ مجتہدانہ طرز پر موطا کی شرح ہے اور المسوی سے طویل ہے۔

[۶] "تراجم ابواب بخاری" کل چار مطبوعہ صفحات کا رسالہ ہے اور ۱۳۲۳ھ میں "مجموعہ چہار رسائل" کے ساتھ شائع ہوا ہے۔ اس میں اصولی طور پر چند قواعد بیان کئے گئے ہیں جن سے تراجم بخاری کے حل میں مدد ملے۔ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے جو رسالہ "شرح تراجم بعض ابواب البخاری" شائع ہوا ہے اس کے شروع میں "تراجم ابواب بخاری" بھی موجود ہے لیکن نہ علیحدہ نام سے ہے اور نہ اس طرح ہے کہ دونوں میں کوئی خط امتیاز ہو گویا دونوں ایک ہیں۔ راقم الحروف کے خیال میں یہی صورت صحیح ہے کہ یہ دو مستقل رسائل نہیں۔

۔ الارشاد الی مہمات علم الاسناد۔

حدیث وحکمتِ دین۔

۱ ۔ حجۃ اللہ البالغہ [۱]

م

العقیدۃ الحسنۃ۔ (حسن العقیدہ)

۔ قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین۔

۔ تحفۃ لملۃ الرافضۃ [۲]

ل فقہ

۔ عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید۔

ف الفقہاء

۔ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف [۳]

ف

۔ القول الجمیل۔ [۴]

۔ فیوض الحرمین۔

سکے بارے میں نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں۔

ب اگرچہ در علم حدیث نیست اما شرح حدیث بیان کردہ وحکم واسرار آں بیان نمودہ تا آنکہ در فن خود ... طلبوا قع شدہ ومثل آں دریں دوازدہ صد سال ہجری ہیچ کدام از علمائے عرب وعجم تصنیفے موجود نیامدہ (اتحاف ص ...)

... اس رسالہ کا ذکر مولانا عبدالحی نے "مجموعۃ السنیۃ" کے ملحقہ ضمیمہ میں کیا ہے۔

... رسالے کے ۴۰ مطبوعہ مجتبائی ترجمہ صفحات میں ہے ... رسالے کے نصف تک کل ۴۰ صفحات ہیں ...

... ماخوذ ہوئی کتاب حجۃ اللہ البالغہ جلد اول کے بعض ابواب کی لفظ بلفظ نقل ہے۔ شاہ صاحب نے حجۃ (ج ۱ ص ۱۶۱) میں اس کا نام "الانصاف" لکھا ہے۔

... عجیب بات ہے کہ اس میں کشف قبور کے لئے مراقبات اور بیعت وغیرہ کا ذکر ملتا ہے حالانکہ یہ کتاب سفر حرمین کے ... کی ہے۔ شاہ صاحب نے اس کے حاشیے بھی تحریر فرمائے تھے جنہیں مولانا خرم علی مترجم قول الجمیل نے ... سلسلہ منہیہ لکھا ہے (ص ...) ... جیسا کہ مولانا سید ابوالحسن ندوی کے مطالعہ تاریخ دعوت و عزیمت (ج ...) ... لکھا ہے قرین قیاس یہی ہے کہ یہ کتاب سفر حرمین سے قبل کی تصنیف ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲۱ - الخیر الکثیر سلہ	عربی	مطبوعہ
۲۲ - البدور البازغہ	"	"
۲۳ - التفہیمات الالٰہیہ (مع مکتوب مدنی) سلہ	فارسی و عربی	"
۲۴ - ہوامع شرح حزب البحر	فارسی	"
۲۵ - کشف الغین عن شرح الرباعیتین	"	"
۲۶ - شفاء القلوب سلہ	"	"
۲۷ - الطاف القدس	"	"
۲۸ - سطعات	"	"
۲۹ - ہمعات	"	"
۳۰ - لمحات	"	"
۳۱ - لمعات	"	"
۳۲ - الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ و اسانید وارثی رسول اللہ سلہ	"	"

سلہ مولانا احمد رضا لکھتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد مولانا انور شاہ کو فرماتے سنا ہے کہ کشف حقائق میں الخیر الکثیر کا درجہ حجۃ اور دوسری تالیفات سے بلند ہے گو مقدمہ خیر کثیر مطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل) ۔ شاہ محمد عاشق نے تقریر خیر کثیر کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی ہے جو کتب خانہ لاہور میں موجود ہے (فہرست کتب خانہ لاہور مرتبہ فوق ۔ ص ۲۲۰) ۔

سلہ بعض حضرات تفہیمات کی ہر تفہیم کو مستقل رسالہ شمار کرکے شاہ صاحب کی تصانیف کو سیکڑوں تک پہنچا دیتے ہیں، مثلاً نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں "و رسائل تفہیمات" (۲) زیادہ ہیں گو اتحاف النبلاء ص ۴۳۰) ۔ رسالہ مکتوب مدنی اگرچہ مستقلاً بھی شائع ہوا ہے لیکن یہ تفہیمات میں بھی موجود ہے اور مکتوبات فضائل بخاری و ابن تیمیہ میں بھی اس لئے مستقل شمار نہیں کیا گیا۔

سلہ یہ کتاب راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذری ۔

سلہ اس کتاب کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں صوفیوں کے مشہور طرق کے سلسلے ہیں اور دوسرے میں کتب حدیث و تفسیر کی اسانید اور حدیث و تفسیر سے متعلق فوائد ہیں۔ دونوں حصے طبع ہو چکے ہیں۔

• الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ کے آخر میں شاہ صاحب لکھتے ہیں "کاتب حروف گوید این است آنچہ در باب سلاسل دینیہ و رسالہ میسر شد بعد ازاں ذکر بعض اسانید علم حدیث و علم فقہ و تفسیر باید خواہد آمد" اس سے معلوم ہوا کہ
• الانتباہ فی اسانید وارثی رسول اللہ اسی کا دوسرا حصہ ہے۔ گو شاہ صاحب نے اپنی عام عادت کے مطابق دونوں کو جدا جدا رسائل بنا دیا ہو ـــ مولانا عبید اللہ سندھی نے اس کا ایک قلمی نسخہ مکہ مکرمہ میں دیکھا تھا (الفرقان حاشیہ ص ۳۳۰) اس کا دوسرا حصہ متعلقات حدیث کے فن سے متعلق ہوگا ۔

سیر و سوانح

۳۳ - سرور المحزون سلہ	فارسی	مطبوعہ
۳۴ - ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء سلہ	"	"
۳۵ - انفاس العارفین سلہ	" سوانح	"

سلہ ابن سید الناس نے سیرت نبوی پر ایک ضخیم کتاب "عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر" تالیف کی پھر اس کا ایک جامع خلاصہ لکھا اور "نور العیون فی تلخیص سیر الامین والمامون" کے نام سے موسوم کیا۔ سرور المحزون اسی کا فارسی ترجمہ ہے (مقدمہ سرور المحزون مترجم ص ۵ ۔ معراج محمد بارق مقدمہ البدور البازغہ) ۔

سلہ اس کا اصل موضوع تو خلفائے راشدین کی خلافت کا اثبات ہے لیکن اسلامی اصول قرآن اور نظریہ سیاست کی بھی تشریح اس میں آ گئی ہے۔ حضرت مولانا عبد الحی جیسے وسیع النظر اور بحر العلوم کی شہادت ہے کہ اس پایہ کی پورے اسلامی لٹریچر میں ایسی کوئی کتاب موجود نہیں (مولانا منظور نعمانی ۔ الفرقان ۳۶۶) ۔

سلہ در اصل چھوٹی چھوٹی سات رسالوں کے مجموعہ کا نام ہے۔
۱- بوارق الولایۃ ۔ اس میں شاہ صاحب کے والد شاہ عبد الرحیم کے حالات ہیں ۔
۲- شوارق المعرفۃ ۔ اس میں شاہ صاحب کے چچا شیخ ابو الرضا محمد کے حالات ہیں۔
۳- الامداد فی مآثر الاجداد ۔ اس میں ان بزرگوں کے حالات درج ہیں جن سے شاہ صاحب کو قرابت یا تلمذ کی نسبت ہے ۔
۴- النبذۃ الابریزیۃ فی اللطیفۃ العزیزیۃ ۔ اس میں شاہ عبد الرحیم کے ننھیالی جد اعلیٰ شیخ عبد العزیز دہلوی اور ان کے اسلاف و اخلاف کے حالات ہیں ۔
۵- العطیۃ الصمدیۃ فی انفاس المحمدیۃ ۔ اس میں شاہ صاحب کے جد بزرگوار شیخ محمد پھلتی کے مناقب اور کمالات ہیں ۔
۶- انسان العین فی مشائخ الحرمین ۔ اس میں حرمین شریفین کے بعض ان صوفیا اور علمائے محدثین کے حالات ہیں جن کے واسطے سے شاہ صاحب کو خرقۂ صوفیا و حدیث کی سند ملی ہے ۔
۷- الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف ۔ یہ شاہ صاحب کی خود نوشت سوانح حیات ہے ۔
شاہ صاحب نے انفاس کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اس کتاب کو میں نے تین فصلوں پر منقسم کرکے پہلی دو قسمیں (مقصد اول و دوم یعنی جن میں شاہ عبد الرحیم اور ابو الرضا محمد کے حالات ہیں) جدا جدا مستقل رسالوں کی شکل دی ہے اور قسم ثالث (مقصد ثالث) کی ہر فصل کو بھی مستقل رسالہ کی شکل دی ہے جہاں سے قسم ثالث شروع ہوتی ہے وہاں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ یہ پانچ فصلوں پر مشتمل ہے ۔ الجزء اللطیف پانچویں فصل ہی ہے ۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مکتوبات

۳۶ — مکتوب المعارف مع مکاتیب ثلاثہ	فارسی	مکتوبات	مطبوعہ
۳۷ — مکتوبات مشمولہ کلمات طیبات	»	»	»
۳۸ — مکتوبات مع مناقب بخاری و فضیلت ابن تیمیہ	»	»	»
۳۹ — مکتوبات مشمولہ حیات ولی۔	عربی	»	»
۴۰ — سیاسی مکتوبات مرتبہ خلیق احمد نظامی	فارسی	»	»
۴۱ — مکتوب شاہ ولی اللہ بنام خواجہ محمد امین در بیان معارف حضرت مجدد[1]	»	»	»

صرف

۴۲ — صرف میر		»	»

قصائد

۴۳ — طیب النغم فی مدح سید العرب والعجم	عربی		»

دیوان

۴۴ — دیوان اشعار عربی[2]		»	غیر مطبوعہ

متفرقات

۴۵ — السر المکتوم فی اسباب تدوین العلوم[3]		»	مطبوعہ
۴۶ — رسالۂ دانشمندی۔[4]	فارسی		»

---

[1] یہ مکتوب شاہ ابو الخیر اکیڈمی دہلی نے ۱۹۸۹ء میں "المجموعۃ السنیۃ" کے آخر میں شائع کیا ہے۔ (اضافہ جدید)

[2] شاہ عبد العزیزؒ نے اپنے والد کے اس دیوان کو جمع کیا ہے اور شاہ رفیع الدین نے مرتب کیا ہے۔ (نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۴۱۰)۔

[3] راقم الحروف نے اس کا صرف وار دو ترجمہ کیا ہے جو مولانا نو تحیوی نے کیا ہے اور جو "الرحیم" (جون، جولائی ۱۹۶۴ء) میں شائع ہوا ہے۔

[4] اس رسالہ میں تدریس اور تالیف کے اصول بیان کئے گئے ہیں۔

— المقدمۃ السنیۃ لانتصار الفرقۃ السنیۃ[1]	عربی		مطبوعہ
— فتح الودود لمعرفۃ الجنود[2]	»		»
۴۹ — النخبۃ فی سلسلۃ الصحبۃ[3]			
— الاعتصام[4]		مناجات	غیر مطبوعہ
— حاشیۃ رسالہ لبس احمر[5]			»
— رسالہ نامعلوم الاسم[6]			

---

[1] اس رسالہ کو علم کلام سے متعلق ہونا چاہئے۔ راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذرا۔ اس کا مخطوطہ ساحصہ مولانا مہدی حسن مدظلہ مفتی دار العلوم دیوبند کے پاس ہے (موصوف کا مکتوب راقم کے نام) اور اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ سعیدیہ ٹونک میں ہے (مولانا محمد عمران خاں ناظم کتب خانہ کا مکتوب راقم کے نام) موصوف نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ اس کتب خانہ میں شاہ صاحب کی بعض تصانیف ایسی بھی ہیں جن پر خود شاہ صاحب کے قلم سے تصحیح عبارت کی ہوئی ہے۔ — (اضافہ جدید) یہ رسالہ شاہ ابو الخیر اکیڈمی دہلی نے "المقدمۃ السنیۃ فی الانتصار للفرقۃ السنیۃ" کے نام سے ۱۹۸۹ء میں شائع کیا ہے۔ یہ رسالہ اصل حضرت مجدد صاحبؒ کے فارسی رسالہ "رد روافض" کی تعریب ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے شیخ ابو طاہر کردی کے حکم سے اس کا عربی میں ترجمہ کیا اور اس میں اضافات بھی کئے۔ ۱۱۴۳ھ میں اس رسالہ کو عربی میں منتقل کیا گیا جیسا کہ اس کے مقدمہ میں مذکور ہے۔

[2] یہ رسالہ راقم کی نظر سے نہیں گذرا۔ مولانا میر محبوبؒ نے تصوف سے متعلق لکھتے ہیں۔ (حیات ولی ص ۵۰۴)

[3] راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذرا کہ کسی نے شاہ صاحب کی اس تصنیف کا ذکر کیا ہو۔ لیکن شاہ صاحب نے "الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ" کو جو سنہ ۱۱۴۳ھ میں لکھی ہے اور جو "المسوی" مطبوعہ مکہ مکرمہ کے شروع میں موجود ہے اس مقدمہ میں شاہ صاحب نے خود اس کا ذکر کیا ہے۔

[4] اس تصنیف کو ذکر شاہ عبد العزیزؒ نے کیا ہے۔ فتاویٰ عزیزی مطبوعہ مجتبائی کے آخر میں "مجموعہ رسائل خمسہ شاہ عبد العزیز دہلوی" ہے۔ اس میں پہلا رسالہ فیض عام ہے جو صفحہ ۵۰ سے شروع ہوتا ہے اس میں مسطور ہے کہ "فقیر مناجات تصنیف کرد مشتمل بر والد بزرگ قدس سرہ موسوم "اعتصام" تصنیف فرمودہ اند بزبان عربی" مولانا عبد الحی نے اس کو "رسالۃ اعتصام" لکھا ہے (نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۴۲۰)۔

[5] شاہ محمد عاشق نے الاعتصام کی شرح لکھی ہے۔ (ایضاً)۔

[6] شاہ عبد العزیز لکھتے ہیں: "رسالہ در لبس احمر رسائل بسیار از علمائے مصنفین گرد آوردہ حضرت شیخ ابو طاہر کردی حضرت ولی نعمت مار مطالعہ فرمودہ بعد مطالعہ بطریق حاشیہ بر آں رسالہ نوشتہ اند" ... اس رسالہ کا ذکر شاہ عبد العزیز نے "بستان المحدثین" میں کیا ہے۔ ... (عجالہ نافعہ ص ۱۷)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۵۳ — رسالہ فی تحقیق مسائل الشیخ عبدالباقی الدہلوی ؎۱	عربی	تصوف غالباً غیر مطبوعہ
۵۴ — وصیت نامہ نظم کردہ سعادت یار خاں رنگین ؎۲	فارسی	مطبوعہ
۵۵ — عزارف ؎۳	〃	غیر مطبوعہ
۵۶ — واردات	〃	〃
۵۷ — نہایت الاصول	〃	〃
۵۸ — الانوار المحمدیہ	〃	〃
۵۹ — فتح الاسلام	〃	〃
۶۰ — کشف الانوار	〃	〃
۶۱ — رسالہ در رد روافض رد گوہر مراد	فارسی کلام	〃
۶۲ — التنبیہ علی ما یحتاج الیہ المحدث والفقیہ ؎۴	عربی	〃

؎۱ مولانا عبدالحیؒ شاہ صاحب کی تصانیف کے سلسلہ میں لکھتے ہیں: رسالۃ بالعربیۃ فی تحقیق مسائل الشیخ عبد الباقی الدھلوی (الثقافۃ الاسلامیۃ ص ۱۲۰ نیز نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۴۰۲)۔
یہ اگر کوئی مستقل رسالہ ہے تو ظاہر ہے کہ "کشف الغین" سے جدا رسالہ ہوگا کیونکہ کشف الغین فارسی میں ہے اور مولانا عبدالحی اسے عربی بتاتے ہیں۔

؎۲ سعادت یار خاں رنگین کے قول کے سوا شاہ صاحب کی طرف اس وصیت نامہ کے انتساب کا کوئی ثبوت نہیں اور شاہ صاحب کی دوسری تصانیف کے مضامین سے اس کے مضامین کی مطابقت اس ثبوت کے لئے کافی نہیں کہ یہ انہی کی تصنیف ہو۔

؎۳ مولانا رحیم بخش نے شاہ صاحب کی صرف ان کتابوں کو شمار کرایا ہے جو مطبوعہ ہیں اور ان کے پیش نظر ہیں اور ان میں عوارف کو بھی شاہ صاحب کی تصنیف لکھا ہے (حیات ولی ص ۵۰۰) راقم الحروف کی نظر سے یہ کتاب نہیں گذری۔

؎۴ نمبر ۵۵ سے ۶۲ تک کی کتابوں کو عبدالرحیم ضیاء نے شاہ صاحب کی تصانیف لکھا ہے (مقالات طریقت المعروف بفضائل عزیزی ص ۹) ان میں سے آخری کتاب یعنی "التنبیہ علی ما یحتاج الیہ المحدث والفقیہ" غالباً وہی ہے جس کے بارے میں مولانا حافظ الرحمٰن مصنف حیات ولی کے حاشیہ (ص ۵۰۳) میں لکھا ہے کہ "اس موضوع پر مجھے شاہ صاحب کا مخطوطہ ملا ہے جس کا نام ہے "اتحاف النبیہ فیما یحتاج الیہ المحدث والفقیہ" جس میں شاہ صاحب نے صحاح ستہ تک اپنی سند بیان کی ہے۔ نیز اس میں طبقات کتب حدیث پر ایک مقدمہ ہے نیز اس میں اپنی مسند حدیث ذکر فرمائی ہے جو شیخ ابوطاہر نے آپ کو دی تھی۔ اس میں بعض کچھ عمدہ فوائد حدیث بھی۔ اس کتاب کو المکتبۃ السلفیہ مرتب کر رہا ہے۔

(باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

— الذکر المیمون۔
— اعراب القرآن۔ ؎۱
— آثار المحدثین۔
— اجوبۃ عن ثلاث مسائل۔
— رسالۃ فی مسئلۃ علم الواجب۔
— رسالۃ الدہلوی ؎۲
— الانفاس المحمدیہ ؎۳
— اسرار فقہ ؎۴
— منصور ؎۵
— المقالۃ الوضیۃ فی النصیحۃ والوصیۃ (وصیت نامہ)۔
— رسالہ دانشمند علوم الاکرم ؎۶

حاشیہ صفحہ گذشتہ مولانا عطاء اللہ حنیف کے مکتوب بنام راقم مورخہ ۱۱ اکتوبر ۱۹۶۲ء سے معلوم ہوا کہ مکتبہ سلفیہ نے اگرچہ اس کتاب کو طبع کرایا ہے لیکن بعض مراحل ابھی طے ہونا باقی ہیں۔ دسمبر ۱۹۶۲ء تک تکمیل کی امید ہے۔ دیکھئے شائع ہو گیا۔
سالہ گوہر مراد، ملا عبدالرزاق لاہیجی تلمیذ صدر شیرازی کا فارسی رسالہ ہے (براؤن: تاریخ ادبیات ایران ج چہارم ص ۴۰۸ وغیرہ)
سابقہ صفحہ حاشیہ ؎۴ نمبر ۶۲، ۶۳ پر درج کی کتابوں کو سراج محمد طارق نے مقدمہ بلاغ المبین میں شاہ صاحب کی تصانیف ظاہر کیا ہے۔ واللہ اعلم
۹۵ تا ۶۸ ان کتابوں کو ڈاکٹر جلال الدین خیال نے شاہ صاحب کی تصانیف لکھا ہے۔ (ملفوظات ص ۱) انہوں نے "القول الجمیل فی اصول الطریق" اور "القول الجمیل فی علم السلوک" کو علاحدہ تصانیف قرار دیا ہے۔
نیز "تنویر العینین فی رفع الیدین" اور "رسالۃ العزیز فی المعانی" اور "الفوز الکبیر" کو بھی شاہ صاحب کی تصانیف بتایا ہے حالانکہ تنویر العینین، عام شہرت کے مطابق شاہ اسماعیل شہید کی ہے اور "الرسالۃ العزیزیۃ" غالباً شاہ صاحب کے صاحبزادے شیخ عبدالعزیز کا ہے جیسا کہ شاہ صاحب کی اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے: قال الشیخ عبدالعزیز فی العزیزیہ (الانتباہ ص ۹۸)
تعجب ہے کہ ڈاکٹر خیال نے ان تمام کتابوں کو بغیر حوالہ بتایا ہے۔
مولانا لاہوری نے اسے شاہ صاحب کی تصنیف لکھا ہے (تذکرہ علمائے حدیث ہند ص ۴۳) ممکن ہے کہ یہ وہی ہو جسے عبدالرحیم ضیاء نے "الانوار المحمدیہ" لکھا ہے۔ واللہ اعلم۔ (باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کا تصانیف کی تعداد کے بارے میں مولانا رحیم بخش، ان کی ۴۴ ایسی کتابوں کے شمار کرانے کے بعد جو ان کے پیش نظر ہیں، لکھتے ہیں کہ شاہ صاحب کی اور بھی بہت سی کتابیں ہیں جو قدیم کتب خانوں میں موجود ہیں۔ ؎۱

مولانا محمد منظور نعمانی، ان کی ۴۶ کتابیں شمار کرانے کے بعد لکھتے ہیں؟ ان کے علاوہ آپ کی اور بہت سی تصانیف تھیں جن کے آج نام بھی ہم کو معلوم نہیں۔ آپ کے علمی سلسلے کے بعض حضرات آپ کی تصانیف سیکڑوں کے حساب سے بتلاتے ہیں۔ ؎۲

مولانا حافظ ابراہیم میر سیالکوٹی لکھتے ہیں کہ آپ کی تصانیف دو سو سے زیادہ ہیں ؎۳

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کی تصانیف کی صحیح تعداد کی تعیین آسان نہیں۔ وقت گزرتا جاتا ہے اور ان کی تصانیف کے بارے میں نئی نئی معلومات سامنے آتی جا رہی ہیں۔ انڈیا آفس لائبریری کے دلی کلکشن کی اگر فہرست مرتب ہو جائے تو اغلب یہ ہے کہ اس میں شاہ صاحب کی اور بھی کچھ کتابیں دستیاب ہوں گی جیسا کہ شیخ محمد اکرام کے اشارات سے معلوم ہوتا ہے ؎۴

وہ کتابیں جو شاہ صاحب کی طرف غلط طور پر منسوب ہیں

شاہ صاحب کے بعض سوانح نگاروں نے بعض ان کتابوں کو بھی شاہ صاحب کی تصانیف شمار کیا ہے جو واقعۃً ان کی تصانیف نہیں۔ ایسی کتابیں حسب ذیل ہیں:۔

۱ — ما یجب حفظہ للناظر، ۵ صفحات کا یہ رسالہ شاہ عبد العزیز کا ہے۔ خود اس رسالے کے صفحۂ اول میں ہے "وسند احمد فبان الضعیف الذی یرجع فیہ ابی عہب من العمر کما قال شیخنا الأجل

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) نسیم حرفی کی نعلین مضرت حضرت شاہ ابو سعید حسنی لکھنوی کے روابط حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان کے ساتھ تھے۔ حضرت سید ابو سعید حسنی کے نام سید محمد نعمان کا ایک مکتوب ذکر کیا ہے اس مکتوب میں شاہ ولی اللہ کے بارے میں ہے "تصانیف آنحضرت قریب بدو صد رسیدہ در علم و بجاز تفسیر و اصول و فقہ و کلام و حدیث مثل حجۃ اللہ البالغہ و ازالۃ الخفاء وغیرہ..." داریم آنست مشتمل ؎۱ بعد ذکر کرنے ہوئے کہ قاضی ابوبکر بن العربی قتل حسین میں یزید کو برحق سمجھتے تھے اور اس کی رد کرتے ہوئے زبان لکھتے ہیں: وکذلک نکر عن صاحب لقرۃ انتصر الی ابن العربی … فی رسالۃ أفردھا لذلک القول الصحیح … ۱۹۰۱، ۱۰۲، مطبوعہ مطبع عزیز دکن حیدر آباد۔ ۱۳۱۲ھ

(حاشیہ صفحۂ ہذا) ؎۱ حیات ولی ص ۵۸۱۔

؎۲ الفرقان ص ۳۸۸ – ۳۸۹۔ ؎۳ تاریخ اہل حدیث ص ۱۰

؎۴ ماہنامہ ثقافت لاہور۔ جنوری ۱۹۶۴ء ص ۱۰۔

…الدہلوی المحدث" اور رسالے کے آخر میں ہے "کتب ہذہ الأسطر الفقیر عبد العزیز الدہلوی"۔

…فیہ ہم۔ یہ رسالہ شاہ عبد العزیز کا ہے اور طبع ہو چکا ہے۔

…رسالہ نوبگی۔ یہ رسالہ شاہ صاحب کے خواجہ تاش محمد سعید سنبھل کا ہے اور طبع ہو چکا ہے۔

…ولی۔ یہ شاہ محمد عاشق کی تصنیف ہے۔ شاہ ولی اللہ نے خود لکھا ہے ؎۱ کہ یہ ان کی تالیف ہے۔

…الموحدین — ۶۔ البلاغ المبین — ۷۔ قرۃ العینین فی ابطال شہادۃ الحسین —

…رسالہ فی مناقب المعاویہ — ۹۔ قول سدید — ۱۰۔ اشارہ مستورہ۔ ؎۲

…صاحب کی تصانیف کی ترتیب

شاہ صاحب کی تمام کتابوں کے بارے میں اس کی تعیین ممکن نہیں کہ ان کی کونسی کتاب کس سنہ کی … ان کی مصنفات کے زمانۂ تصنیف کی تعیین کے لئے سب سے زیادہ قابل اعتماد طریقے … ہیں۔

… خود شاہ صاحب کی تصریح۔

… وہ اسناد جو شاہ صاحب نے اپنے بعض شاگردوں کو دی ہیں اور جن میں سے بعض میں تاریخ … درست بھی درج ہے اور اپنی بعض مصنفات کا ذکر بھی ہے۔

… ایک تصنیف میں دوسری تصنیف کا حوالہ۔

…صاحب کی تصنیفات کے چار ادوار

چنانچہ انہی تین چیزوں کو بنیاد بنا کر راقم الحروف نے شاہ صاحب کی تصنیفات کے چار ادوار مقرر کئے ہیں۔ ؎۳

… سفر حرمین سے قبل۔

… ۱۱۴۶ھ تک۔

؎۱ … ص ۳۰۲ … نمبر ۱۰ کے جعلی ہونے کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے "مجموعہ رسایا…

؎۲ … ص ۲۲ – ۳۲)

؎۳ … یہ حقیقی ادوار نہیں، صرف سہولت کی خاطر مقرر کئے گئے ہیں اور ان کی بنیاد اس پر ہے کہ مذکورہ بیسوں … جہاں کہیں شاہ صاحب نے تعیین طور پر کوئی سنہ دیا ہے اس جا ایک دور کو ختم کر دیا گیا ہے۔ ان میں سے بیشتر … کے صرف اختتام کا ذکر کیا ہے اس لئے کہ ان کی ابتداء کی تعیین ممکن نہیں۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۳ - ۱۱۴۸ھ تک

۴ - ۱۱۶۰ھ تک

۵ - ۱۱۷۲ھ تک

۶ - ۱۱۷۶ھ تک

پہلا دور، سفرِ حرمین سے قبل۔

سفرِ حرمین سے قبل زہراوین یعنی سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران کے فارسی ترجمے کے سوا ... تصنیف کا ثبوت نہیں ملتا۔ جہاں زہراوین کے بارے میں خود شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کا کوئی مناسب ترجمہ مجھے نہ ملا تو

"در آن ہنگام تالیف ترجمہ دیگر مصمم شد و تسوید ترجمۂ زہراوین بروے کار آمد بعد از آں سفرِ حرمین اتفاق افتاد و آں سلسلہ از ہم گسست۔"[1]

یعنی سفرِ حرمین سے واپسی کے بعد جب پورے قرآن کا فارسی ترجمہ فتح الرحمٰن کے نام سے ہو گیا تو زہراوین کی کوئی مستقل حیثیت نہ رہی۔

مولانا رحیم بخش دہلوی نے حیاتِ ولی کے حاشیہ میں جس فاضل ہم عصر کا نوٹ درج ... جس میں مسجد فتحپوری والے واقعہ کا ذکر ہے اسی نوٹ میں یہ بھی ہے کہ انھیں رکشہ والوں کو ... سرداروں نے بھی کہا ہے کہ وہ شاہ صاحب کو یا تو شہید کر ڈالیں یا شہر دہلی سے نکال دیں (ص ۴۹ ... ص ۳۳) مسلمانوں کے سیاسی افکار ص ۲۶۴، مسلمانوں کا عروج و زوال ص ۳۴۴ میں بھی مسجد فتحپوری کے واقعہ کا ذکر ہے۔

اس عبارت کو سامنے رکھیں تو قدرتی طور پر یہ سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ شیعہ سردار شاہ صاحب کے دشمن کیوں ہو گئے؟ کیا اس زمانے میں سفرِ حرمین سے قبل شاہ صاحب نے کوئی ایسی کتاب لکھ دی تھی جو ان کے معتقدات کے خلاف ہو؟ ایسی کتابیں صرف پانچ ہو سکتی ہیں۔

۱ - ازالۃ الخفاء

۲ - قرۃ العینین

---

[1] مقدمہ فتح الرحمٰن، ص ۱۔

... حضرت مجدد کے رسالہ ردِ روافض کی تعریب (المقدمۃ السنیۃ)

... رد گوہر مراد (بقول عبدالرحیم ضیاء) اور

... المخافضۃ للملۃ الرافضۃ

ان میں سے ازالہ اور قرۃ کے بارے میں ایسے قرائن موجود ہیں کہ یہ حرمین سے واپسی کے بعد کی ہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہو گا۔

اور رسالہ ردِ روافض کی تعریب ۱۱۴۳ھ میں سفرِ حرمین کے دوران عمل میں آئی۔

کسی فاضل ہم عصر کا یہ نوٹ قابلِ اعتبار ہو[2] اور یہ مخالفت کسی تصنیف ہی کی بنا پر ہو تو اس کا ... ہے کہ مؤخر الذکر دونوں کام اس دور کے ہوں۔

... دور، ۱۱۴۳ھ تک۔

شاہ صاحب نے اپنے ایک شاگرد نور اللہ پھلتی کو یوم جمعہ ۲۶ رجادی الآخری ۱۱۴۳ھ کو ایک ... ہے جو ملفوظی معطور کہ مکرمہ کے شروع میں بھی موجود ہے اور تفہیمات[3] میں بھی۔ اس میں ... صاحب لکھتے ہیں :-

• وتجزيتان بروی عنی کتبي ورسائلي التي ألفتها في التصوف وغيره مما قرأ علي كتاب فيوض الحرمين أو لم يقرأ۔

میں مزید لکھتے ہیں۔

• وقد حصلنا الأسانيد في ... رسالۃ فمن شاء معرفتها فليرجع إليها۔

دو اہم باتیں ثابت ہوتی ہیں۔

۱ - فیوض الحرمین یقیناً ۲۶ رجادی الآخری ۱۱۴۳ھ سے قبل کی تصنیف ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی ... حرمین میں قیام کے دوران ہو گئی ہو کیونکہ بقول شاہ عبدالعزیز[4] شاہ صاحب کی عادت یہ تھی کہ وہ

---

[2] ... ایک قابلِ ذکر بات ... کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اس نوٹ میں یہ بھی ہے کہ فتحپوری کے واقعہ کے وقت جب شاہ صاحب کے ... کے بیٹوں اور شاہ عبدالعزیز نے ... وصیت ... سب کا مشورہ ... کو چھوڑ کر ... ولی ... شاہ صاحب حرمین روانہ ہوئے۔ سفرِ حرمین اس واقعہ کا نتیجہ ہے۔ یہ باتیں اس سے متعلق نظر ... سفر ۱۱۴۳ھ ... آباد ... شاہ عبدالعزیز ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔ یہ اس واقعہ کے وقت شاہ عبدالعزیز تھے کہاں کہ ... مشورہ میں شرکت کرتے۔ [3] ج ۲، ص ۲۰۱۱۔ [4] ملفوظات، ص ۲۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اپنے واردات اور مکشوفات کو فوراً ہی لکھ لیا کرتے تھے۔ اور اسی احتمال کی بنا پر اس دور کو حرمین پہنچنے کے بعد سے شروع کیا گیا ہے۔

۲۔ "کتبی ورسائلی التی الفتہا فی التصوف وغیرہ" اور "قد فصلنا الاسانید فی سائر رسائلنا"[۱] کی عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل شاہ صاحب تصوف اور اسانید وغیرہ سے متعلق متعدد کتابیں اور رسالے تحریر فرما چکے ہیں۔ اور ان میں استعمال کردہ جمع کے صیغوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ متعدد کتب و رسائل ہوں گے۔

شاہ صاحب کے ذخیرہ تصانیف میں اسانید اور تصوف سے متعلق کتابیں حسب ذیل ہیں:۔

اسانید۔ القول الجمیل، انفاس العارفین، انسان العین فی مشائخ الحرمین، الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ واسانید وارثی رسول اللہ، الارشاد الی مہمات الاسناد۔

ان میں سے القول الجمیل سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی تصنیف ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ انفاس اور الانتباہ کے بارے میں یہ ثابت نہیں کہ وہ سنہ ۱۱۴۳ھ کے بعد ہی کی ہیں اور اتنا ثابت ہے کہ انفاس سنہ ۱۱۶۳ھ اور الانتباہ سنہ ۱۱۶۲ھ سے قبل کی ہیں، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، اس لئے یہ باقیماندہ کتابوں میں سے بعض کتابیں سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی ہو سکتی ہیں۔

تصوف۔ القول الجمیل، فیوض الحرمین، ہمعات، سطعات، لمحات، لمعات، الطاف القدس، الخیر الکثیر، ہوامع، مکتوب مدنی، البدور البازغہ، التفہیمات الالٰہیہ، کشف الغین، مکتوب المعارف اور شاید شفاء القلوب[۲]۔

ان میں سے تفہیمات کسی ایک خاص زمانہ کی تصنیف نہیں بلکہ متفرق اوقات میں شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے ان کو اس میں جمع کر دیا گیا ہے۔ اور اگر یہ ایک وقت کی تصنیف بھی ہو تو چونکہ اس میں یہ بھی مذکور ہے جو شاہ صاحب نے سنہ ۱۱۵۰ھ میں حافظ عبدالرحمٰن کو دی ہے اس لئے یہ کتاب سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی یقیناً نہیں۔

ہمعات بھی سنہ ۱۱۴۳ھ کے بعد کی ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

القول الجمیل یقیناً سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی ہے اس لئے کہ فیوض الحرمین میں اس کے حوالے موجود ہیں[۳]۔

---

[۱] یہ کتاب راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذری۔ [۲] ص ۰۵ ۔۔۔

کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ یہ سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی تصنیف ہے۔

باقی کتابوں میں سے کون کون سی کتابیں سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی ہو سکتی ہیں؟ اس کے بارے میں کوئی [...] نہیں کہی جا سکتی۔ البتہ لمعات، الطاف القدس اور الخیر الکثیر کے بارے میں چونکہ اس کا ثبوت [...] سنہ ۱۱۴۳ھ کے بعد کی ہیں اور اس کا ثبوت ملتا ہے کہ لمعات اور الطاف القدس سنہ ۱۱۶۳ھ سنہ ۱۱۶۲ھ سے قبل کی تصانیف ہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، اس لئے یہ تینوں یا باقیماندہ [...] میں سے تمام یا بعض سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی تصانیف ہو سکتی ہیں۔

ہوامع میں ہے (ترجمہ) "ہر چند اللہ جل شانہ کے کمال بے نہایت ہیں کہ جو شمار میں نہیں آ سکتے [...] کلیات چار قسم میں منحصر ہیں۔ ایک تو کمال ابداع، دوسرے کمال خلق، تیسرے کمال تدبیر، چوتھے [...] ان چاروں قسم کی شرح و تفصیل ہماری اور تصنیفات سے معلوم کرنی چاہئے۔" (ترجمہ اردو ہوامع [...] دہلی ص ۳۰) معلوم ہوا کہ جن کتابوں میں ان چاروں کمالات کی تفصیل ہے وہ ہوامع پر مقدم ہیں۔

[...] کے بارے میں بعض ایسی باتیں ملتی ہیں جن سے شبہ ہوتا ہے کہ وہ بھی سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی ہو۔

شاہ صاحب القول الجمیل میں لکھتے ہیں: "فمن شاء التدریج فلیراجع الی ما ذکرتہ فی کتبنا"[۱] یہ طرز تعبیر [...] کے لئے اختیار کیا جاتا ہے جو تصنیف ہو چکی ہوں۔ اس لئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ [...] القول الجمیل سے بھی پہلے تصنیف ہو چکی ہیں۔

مولانا خرم علی مترجم "القول الجمیل" اس موقع پر لکھتے ہیں: "ف۔ مصنف قدس سرہ نے حاشیہ میں [...] ہے کہ اس مقدمہ کو ہم نے کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں بتفصیل بیان کیا ہے جس کو شوق ہو وہ [...] ب کو دیکھے۔"[۲]

حاشیہ منہیہ سے شاہ صاحب کا تحریر کردہ القول الجمیل کا حاشیہ ہی مراد ہے۔ اور اس سے معلوم [...] کہ حجۃ بھی سنہ ۱۱۴۳ھ اور القول الجمیل سے پہلے کی تصنیف ہے۔ لیکن راقم الحروف کو اس میں شک ہے [...] کہ شاہ صاحب کے دل میں حجۃ کی تصنیف کا خیال غالباً سفر حرمین کے دوران پیدا ہوا ہے۔ [...] سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تصنیف کا خیال دل میں آنے کے بعد بھی شاہ صاحب کافی عرصہ [...] کہ اس جیسے عظیم الشان موضوع پر قلم اٹھائیں یا نہ اٹھائیں۔ اسی تردد کے زمانے میں

---

[۱] ص ۰۰ [۲] ص ۶۰

Toobaa-elib . blogspot.com

ایک روز عصر کی نماز کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو کر بیٹھے تھے کہ آپ پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک ظاہر ہوئی اور آپ کو کپڑے جیسی کسی چیز سے ڈھانپ لیا۔ اسی حالت میں شاہ صاحب کے دل میں یہ خیال آیا کہ یہ ایک خاص نوع سے دین کے بیان کی طرف اشارہ ہے۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس کے بعد مکہ کے قیام کے دوران ہی میں نے امام حسنؓ اور امام حسینؓ کو خواب میں دیکھا گویا انہوں نے مجھے ایک قلم دیا اور فرمایا کہ یہ ہمارے نانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلم ہے۔[2]

اس کے بعد بھی شاہ صاحب اس کی تصنیف کے سلسلہ میں پس و پیش میں مبتلا رہے۔ پس و پیش کی ایک وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ثم بعد ذلک لا أجد عندی ولدی ولا لدی من ویبین یدی من أراجعه فی المشتبهات من العلماء المتمرسين المتقنات"[3] اس سے گمان ہوتا ہے کہ وہ اس وقت ہندوستان ہی میں ہیں۔ کیونکہ مکہ میں ان کے شیوخ اور بالخصوص شیخ ابوطاہر موجود تھے جن سے مشتبہات میں مراجعت کی جا سکتی تھی۔ اسے شاہ صاحب کے دل و دماغ پر شیخ ابوطاہر کی گہری کا جو اثر تھا ان کے بارے میں شاہ صاحب یہ خیال کبھی تاہم نہ کر سکتے تھے کہ وہ بھی مشتبہات میں مراجعت کے قابل نہ تھے۔

بہر حال پس و پیش کا سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ شاہ محمد عاشق کے بے انتہا اصرار پر شاہ صاحب نے اس کی تصنیف کا آغاز کیا اور گمان غالب یہ ہے کہ ہندوستان ہی میں اس کی تصنیف کا آغاز ہوا جبکہ مکہ میں شیخ ابوطاہر کا ۱۹ رمضان ۱۱۴۵ھ کو انتقال ہو چکا تھا۔

شاہ صاحب ۱۴ رجب ۱۱۴۵ھ کو حرمین سے دلی واپس پہنچے ہیں۔ واپسی کے بعد ۲۶ جمادی الثانی ۱۱۴۶ھ کو نور اللہ بڈھانوی کو جو سند دیتے ہیں اس میں فیوض کا ذکر ہے۔ گویا فیوض اس تاریخ سے قبل کی لکھی ہوئی ہے کیونکہ شاہ صاحب کے ایک شاگرد نے ان سے پڑھ لی۔ فیوض میں القول الجمیل کا حوالہ ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ القول الجمیل فیوض سے بھی پہلے کی ہے۔ اور بقول مولانا خرم علی حاشیہ منہیہ میں، جو القول الجمیل ہی کا حاشیہ معلوم ہوتا ہے، حجۃ کا حوالہ موجود ہے۔ بظاہر یہ حاشیہ اسی وقت کا

---

[1] مقدمہ حجۃ ص ۳ [2] ایضاً ص ۳ بحوالہ فیوض الحرمین میں زیادہ تفصیل کے ساتھ قصہ مذکور ہے (ص ۳۰-۲۱)

[3] ایضاً ص ۳۔

...ب القول الجمیل لکھی جا رہی ہوگی۔ اور اس لحاظ سے حجۃ القول الجمیل سے بھی پہلے کی ہوگی۔ ...میں نہیں آتا کہ اتنے کم عرصہ میں خانگی مصروفیات، تدریسی مشاغل اور دیگر متعدد کتب و رسائل ...کے ساتھ حجۃ جیسی عظیم الشان اور فکری و لسانی پختگی کی حامل کتاب، جس نے شاہ صاحب کی ... تو اس تردد میں رکھا ہو کہ اسے شروع بھی کریں یا نہیں، ان کی تصنیفی زندگی کے ابتدائی ... کے وجود میں آگئی۔

...ہر اگر حجۃ ۱۱۴۶ھ سے قبل تصنیف ہو گئی ہوتی تو ۱۱۴۶ھ میں شاہ صاحب نے نور اللہ بڈھانوی کو ...ی ہے اس میں اس کو ذکر ہوتا کیونکہ یہ بات قرین قیاس نہیں کہ شاہ صاحب انہیں فیوض تو پڑھا دیتے ...نے۔

ہو سکتا ہے کہ حاشیہ منہیہ سے مولانا خرم علی مراد القول الجمیل کا حاشیہ نہ ہو یا اگر القول الجمیل ...کے مراد ہو تو شاہ صاحب نے اس حاشیہ کا اضافہ بعد میں کیا ہو۔ مگر حاشیہ منہیہ اس وقت سامنے ...س کے بارے میں یہ بھی معلوم ہوتا کہ وہ القول الجمیل کے ساتھ ہی کا لکھا ہوا ہے تو حجۃ کے ...ے قبل کی تصنیف ہونے میں تامل آسان نہ ہوتا۔

ماحصل یہ ہوا کہ القول الجمیل اور فیوض الحرمین یقیناً ۱۱۴۶ھ سے قبل کی تصانیف ہیں، اور ...سائل میں سے تمام یا بعض بھی ۱۱۴۶ھ سے قبل کی ہو سکتی ہیں۔

اسی سند میں کتبی و رسائلی التی أنتهجا فی التصوف وغیرہ میں "وغیرہ" کے لفظ سے ...ہے کہ تصوف کے علاوہ بعض دوسرے فنون کی کتابیں بھی شاہ صاحب ۱۱۴۶ھ سے قبل تصنیف ...ان فنون میں سے اسانید کی تصریح تو خود اسی سند میں آگے چل کر شاہ صاحب نے کر دی۔ ہو سکتا ...اور دوسرے فنون کی کتابیں اور رسالے بھی اسی دور میں تصنیف ہو چکے ہوں۔

اور ۱۱۴۶ھ تک

شاہ صاحب کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں ایسی ملتی ہیں جن کا ۱۱۴۶ھ سے قبل کی تصانیف ...

حجۃ، لمعات، الطاف القدس، انفاس اور ہمعات۔

ہمعات کے آخر میں[1] اس کا سنہ تصنیف ۱۱۴۸ھ درج ہے۔ اگر یہ صحیح ہو تو اس میں

...۱۳۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

انفاس کا حوالہ موجود ہے [illegible] جس سے ثابت ہوتا ہے کہ انفاس ہمعات سے پہلے کی ہے۔

انفاس میں فیوض کے علاوہ لمعات اور الطاف القدس کے حوالے موجود ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں [illegible] سے قبل کی تصانیف ہیں۔

ہمعات میں، بلکہ انفاس (مجزئہ) میں بھی اشارۃً حجۃ کا حوالہ موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ انفاس سے بھی پہلے کی ہے۔

(حجۃ کے بارے میں بہر حال اتنی بات معلوم ہو گئی کہ اگر وہ [illegible] سے قبل کی نہیں تو [illegible] سے قبل کی یقیناً ہے)۔

چوتھا دور، [illegible] تک۔

اس دور میں دو کتابیں ایسی ملتی ہیں جن کے سنہ تصنیف کی صراحت خود شاہ صاحب نے کی ہے۔

۱۔ فتح الرحمٰن جس کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس کی تکمیل اوائل شعبان [illegible] میں ہوئی

ص ۲۹ پر راقم الحروف کے سامنے شاہ ولی اللہ کمیٹی حیدرآباد کا شائع کردہ ہمعات کا جو نسخہ ہے اس میں ص ۲۹ پر یہ جملہ ہے: "فی الجملہ بیان آں در الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ کردہ شد" مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی نے حاشیہ میں لکھا ہے "در نسخہ مطبوعہ بجائے انفاس العارفین مذکور است و نقل ہذا تحریف"۔ یعنی اس سے قبل کے مطبوعہ نسخہ میں انفاس العارفین کا نام تھا جسے تحریف قرار دے کر مولانا قاسمی نے انفاس کی بجائے الانتباہ بنا دیا لیکن جیسا کہ معلوم ہو گا الانتباہ میں (ص ۱۰۵ پر) خود ہمعات کا حوالہ موجود ہے۔ جو اس امر کا ثبوت ہے کہ ہمعات الانتباہ سے قبل کی ہے۔ لہٰذا مطبوعہ نسخہ میں جو انفاس العارفین کا حوالہ ہے اسی کو صحیح قرار دیا جائے گا اور مولانا قاسمی کی تصحیح، تحریف قرار پائے گی۔

ص ۵۹ پر — [illegible] ۹۶ — ص ۲۰۳

شاہ صاحب فتح الرحمٰن کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ ترجمہ کی ابتدا سفر حرمین سے قبل ہوئی، زہراوین کے ترجمہ کی تسوید ہوئی تھی کہ سفر حرمین کی وجہ سے سلسلہ منقطع ہو گیا۔ کئی سال بعد جب ایک شاگرد نے ترجمہ کے ساتھ قرآن پڑھنا شروع کیا تو شاہ صاحب نے دوبارہ ترجمہ کی تسوید شروع کر دی اور جتنا وہ پڑھتا جاتا، جتنا پڑھا جاتا گئے، اتنا لکھتے۔ ثلث قرآن کے ترجمہ تک نوبت پہنچی تھی کہ اس شاگرد کے سفر کی وجہ سے سلسلہ پھر منقطع ہو گیا۔ مدت کے بعد یہ سلسلہ پھر شروع ہوا اور قرآن کے دو تہائی حصہ کا ترجمہ ہو گیا۔ اس مرحلہ پر پہنچ کر شاہ صاحب نے [illegible] سے اس تبیض شروع کرا دی اور جب نصف حصہ کی تبییض ہو گئی جس کی تسوید ہو چکی تو بقیہ ثلث کا ترجمہ شاہ صاحب نے باقی ماندہ حصہ کا ترجمہ بھی کر دیا اور اوائل شعبان [illegible] میں اس کے مسودہ کی تکمیل ہوئی اور اواخر رمضان [illegible] میں اس کی تبییض مکمل ہوئی۔ (باقی برصفحہ آئندہ)

(الف) قصیدہ اطیب النغم جس کے آخر میں ۲۳ ربیع الثانی [illegible] درج ہے۔

مکتوبات میں خواجہ محمد امین کے نام شاہ صاحب کا جو خط ہے اس میں بھی اطیب النغم مع شرح بخود [illegible] لکھا گیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قصیدہ اطیب النغم مع شرح [illegible] تصنیف ہو چکا ہے۔

(ب) قصیدہ لعتیہ ہمزیہ، جس کے آخر میں [illegible] درج ہے۔

شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ انڈیا آفس لائبریری کے دلی کلکشن میں شاہ ولی اللہ کی بعض کتابوں کے نسخے ہیں جن کی کتابت ان کی زندگی میں ہوئی تھی مثلاً الانصاف فی سبب الاختلاف مکتوبہ ۱۱۷۱ھ [illegible] کے مطابق ہے۔ اس لئے اس حساب سے الانصاف ۱۱۵۳ھ سے قبل کی تصنیف ہے۔ الانصاف حجۃ کے بعد کی تصنیف ہے کیونکہ حجۃ میں اس کا حوالہ ان الفاظ میں ہے: "فعزمت [illegible] مغاية لانصاف في بيان أسباب الاختلاف ... ثم أقرع على هذا الحين"

تفہیمات میں ایک سند درج ہے جو شاہ صاحب نے پنجشنبہ ۲۹ رمضان [illegible] کو حافظ عبد الرحمٰن کو دی ہے اس میں وہ لکھتے ہیں: "وسمع علي بعض مصنفاتي كفتح الرحمن في ترجمة القرآن باللغة المسوى وغير ذلك من رسائل كثيرة يعسر تعدادها"

اسی سند میں لکھتے ہیں: "وسانيد الطرق المشهورة ونحض اشغالها وأذكارها في كتب الانتباه في سلاسل أهل الله من رسائلنا"

اس سے دو اہم باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

(صفحہ گزشتہ) [illegible] خواجہ محمد امین کشمیری کی درخواست پر [illegible] میں اس کا املا مقدمہ میں شاہ ابو [illegible] ... (فتح الرحمٰن) سفر حجاز سے قبل ترجمہ پر کرشنا ابیس پاروں ... مولانا ابو الحسن علی ندوی لکھتے ہیں: شاہ صاحب نے قرآن مجید کے فارسی ترجمہ کا کام جس نے فتح الرحمٰن کے نام سے تکمیل پائی، حجاز سے واپسی کے چار پانچ سال بعد [illegible] ... مولانا کا یہ خیال درست نہیں، خود موصوف نے حاشیہ میں ص ۱۳۲ سطر ۷۰ اور ص ۹۳۹ سطر ۱۱ [illegible] میں رقم فرمایا ہے: اس سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے۔

صفحہ ہذا: [1] مکتوبات و فضائل بخاری و ابن تیمیہ، ص ۲۹ — [2] ماہنامہ ثقافت [illegible] ۱۹۶۱ء، ص ۶۱ — [3] متوسم، اگر اس مخطوطہ پر کاتب کے ہاتھ سے ۱۱۷۱ھ لکھا ہوا ہے تو قابل [illegible] ہے کیونکہ اس دور میں سنہ عیسوی لکھنے کا رواج نہ تھا خود شاہ صاحب نے بھی عیسوی سنہ کہیں نہیں لکھا۔

حجۃ، ج ۱، ص ۱۶۱ — [5] حجۃ، ج ۱، ص ۲۳۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فتح الرحمٰن اور حجۃ کے علاوہ، جن کا حال گذر چکا، مسوی اور الانتباہ فی سلاسل اہل اشر (الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ) یقیناً ۱۱۶۰ھ سے قبل کی تصانیف ہیں۔[1]

صاحب القول المستحسن، احسن الزمان خاں لکھتے ہیں کہ الانتباہ ۱۶ ربیع الاولیٰ ۱۱۵۹ھ کو تمام ہوئی، شاہ ولی اللہ نے اس کے اختتام کی یہی تاریخ لکھی ہے۔[2] الانتباہ کا جو نسخہ مطبوعہ آرمی برقی پریس دہلی میرے سامنے ہے اس کے آخر میں کوئی تاریخ نہیں، حسن الزمان خاں کے سامنے کوئی قلمی یا مطبوعہ نسخہ ایسا ہوگا جس میں یہ تاریخ درج ہو۔

۲۔ ۱۱۵۹ھ تک شاہ صاحب اتنے رسائل لکھ چکے ہیں جن کا شمار آسان نہیں۔

وہ کون کون سے رسائل ہو سکتے ہیں اس کی تعیین کا سب سے اہم قرینہ یہ ہے کہ فتح الرحمٰن، حجۃ، المسوی اور الانتباہ میں کن کن کتابوں کے حوالے موجود ہیں اور جن کتابوں کے حوالے ان میں موجود ہیں ان میں مزید کن کن کتابوں کے حوالے مذکور ہیں۔

المسوی میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"وقد ذکرنا سیرۃ الخلفاء الأربعۃ جمیعاً منقحۃ محققۃ فی سائر تصانیفنا"[3]

"سائر تصانیف" دو ہی ہو سکتی ہیں: قرۃ العینین اور ازالۃ الخفاء، لیکن چونکہ ازالہ میں خود المسوی کا حوالہ موجود ہے[4] اس لئے صرف قرۃ رہ جاتی ہے جسے المسوی سے پہلے کی تصنیف قرار دیا جائے۔ اس سے بظاہر قرۃ ۱۱۵۹ھ سے قبل کی تصنیف معلوم ہوتی ہے (لیکن حسن الزمان خاں لکھتے ہیں کہ

"وإنما الکتب الإنحاز فی آخر عمرہ بعد ورود المؤلف قدس سرہ المشرف بدہلی و ظہور أمرہ وکان ورودہ سنۃ اثنتین وستین ومائۃ وألف"[5]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرۃ ۱۱۶۲ھ کے بعد کی تصنیف ہے۔ واللہ اعلم)

اور اگر قرۃ کو ۱۱۵۹ھ سے قبل کی تصنیف مان لیا جائے تو الخیر الکثیر خود بخود اس سے قبل کی تصنیف

---

[1] حاشیہ فہرست کتب خانہ امیر مرحوم کمر حسن خاں کے صفحہ ۱۱۳ پر المسوی کا سنہ تصنیف ۱۱۶۰ھ لکھا ہے، اس کے قلمی نسخے کا نمبر ۴۰۴ ہے۔ مگر یہ سنہ تصنیف اس کتاب پر جس طرح لکھا ہوا ہے گویا شاہ صاحب نے لکھا ہو تو کتاب یا سنہ کے سن میں سے کوئی ایک سنہ یقیناً غلط ہوگا۔

[2] القول المستحسن ج ۱ ص ۱۰۹، ۲۰۵ [3] ج ۲ ص ۳۰۶

[4] ج ۲ ص ۹۹ [5] القول المستحسن ج ۱ ص ۱۰۸، ۱۰۹

[...]ل ہے اس لئے کہ شاہ صاحب نے اپنے ایک مکتوب میں[1] شاہ محمد عاشق کو لکھا ہے کہ ہم ان دونوں قرۃ العینین [...] میں جس کے تخمیناً دس کراسوں میں سے پانچ کراسے لکھے جا چکے ہیں اور اسی ضمن میں ہے کہ [...] الخیر الکثیر کا کچھ حصہ پڑھا اور اسی طرح پڑھتا رہا تو ان شاء اللہ کتاب پوری ہو جائیگی۔

معلوم ہوا کہ قرۃ ہنوز زیر تصنیف ہے کہ الخیر الکثیر لکھی جا چکی ہے۔ اور اگر الخیر الکثیر ۱۱۵۹ھ سے [قبل کی تص]نیف ہو تو تاویل الاحادیث اس سے بھی پہلے کی کتاب ہوگی کیونکہ الخیر الکثیر میں فتح الرحمٰن کے [...] تاویل الاحادیث کے تصنیف کئے جا چکنے کا ذکر بھی ہے۔[2]

چونکہ فتح الرحمٰن ۱۱۵۱ھ میں مکمل ہوئی ہے اور اس کا حوالہ الخیر الکثیر میں ایسے الفاظ میں ہے جن [سے معلوم] ہوتا ہے کہ وہ مکمل ہو چکی ہے اس لئے الخیر الکثیر کو ۱۱۵۱ھ کے بعد کی تصنیف ہونا چاہئے۔ [...] الکثیر ۱۱۵۱ھ اور ۱۱۵۹ھ کے درمیان کی ہے۔

الانتباہ میں القول الجمیل،[3] فیوض الحرمین،[4] ہمعات اور انفاس العارفین[5] کے حوالے موجود ہیں [...] سے ہر کتاب کے بارے میں لکھا جا چکا ہے کہ یہ سابق ادوار کی تصانیف ہیں۔

الخیر الکثیر کو بھی ان تصانیف میں سے شمار کیا جائے گا جو ۱۱۵۹ھ کے آخر تک تصنیف ہو چکی ہیں۔

[...] شاہ محمد عاشق نے ۱۱۵۹ھ میں شاہ صاحب کی کتب تصوف کا ایک مجموعہ تیار کرنے کی کوشش [...] اور اس مجموعہ کا ایک جزء الخیر الکثیر ہے جس کی تبییض کر کے شاہ محمد عاشق نے ۱۱۵۹ھ میں شاہ صاحب [کے سا]منے پیش کیا ہے اور شاہ صاحب کی خوشنودی حاصل کی ہے۔[6]

خلاصہ یہ ہے کہ ۱۱۵۹ھ تک جو کتب و رسائل یقیناً یا اغلباً تصنیف ہو چکے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) فتح الرحمٰن۔ (۲) الانصاف۔ (۳) قصیدۃ اطیب النغم مع قصیدہ نعتیہ ہمزیہ۔

[...] ول ۰ ص ۲۳۲، ۲۳۳ ۔ [...] ص ۳۰

[2] غلام مصطفیٰ قاسمی نے اس قیاس کی بنا پر کہ قرآن مجید کے ترجمہ کے وقت قرآنی مطالب پر غور و خوض سے قصص انبیاء کے سلسلے میں آپ پر جو علوم اور اسرار کا انکشاف ہو گیا آپ ان کو قلمبند فرماتے تھے، [...] قرآن چونکہ ۱۱۵۱ھ میں مکمل ہوا ہے اس لئے مولانا قاسمی تاویل الاحادیث کو بھی ۱۱۵۱ھ سے قبل کی تصنیف قرار دیتے ہیں، ہو سکتا ہے کہ ان کا یہ خیال درست ہو۔ (رحیم غزنوی ۱۹۶۳ء ص ۵۸۱)

[...] ص ۴

[...] ص ۱۰۴

[6] مقدمہ الخیر الکثیر مطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل۔ از شاہ محمد عاشق۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(۴) المسوی۔ (۵) الانتباہ۔ (۶) الخیر الکثیر۔ (۷) تاویل الاحادیث (۸) الفوز الکبیر (۹) قرۃ العینین۔

پانچواں دور۔ ۱۱۵۵ھ تک۔

المسوی مطبوعہ مکہ مکرمہ کے شروع میں شاہ صاحب کا ایک اجازت نامہ ہے جو انھوں نے مولانا جار اللہ بن عبد الرحیم کو دیا ہے۔ یہ اجازت نامہ ۲۱ محرم ۱۱۵۵ھ بروز جمعہ لکھا گیا ہے۔ اس میں شاہ صاحب نے وہ کتابیں لکھی ہیں جو مولانا جار اللہ نے ان سے پڑھیں۔ ان کتابوں میں شاہ صاحب نے اپنی حسب ذیل تصانیف کا ذکر بھی کیا ہے۔

(۱) المسوی۔ (۲) حجۃ۔ (۳) الانصاف (۴) عقد الجید۔ (۵) القول الجمیل (۶) مسلسلات

(۷) النخبۃ فی سلسلۃ الصحبۃ۔ (۸) الفوز الکبیر۔

اور ان کتابوں کی صراحت کے ساتھ ساتھ یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ "وغیر ذلک من کتبی ورسائلی" ان میں سے القول الجمیل، المسوی، حجۃ اور الانصاف کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ یہ سابق ادوار کی تصانیف ہیں۔ ان کے علاوہ باقی کتابوں کے بارے میں یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ ۱۱۵۵ھ کے اواخر تک تصنیف ہو چکی تھیں اگرچہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ۱۱۶۰ھ سے بعد کی تصانیف ہیں۔

صرف میر بھی اسی دور کی کتاب ہے کیونکہ اسے شاہ صاحب نے شاہ عبد العزیز کے لئے نظم کیا ہے جو ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ اسے ۱۱۶۵ھ کے قریب قریب نظم کیا ہوگا کیونکہ اپنی عمر کے لحاظ سے اسی وقت شاہ عبد العزیز صرف میر پڑھنے کے قابل ہوں گے۔

ان میں سے مسلسلات[1] میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

قال الفقیر ولی اللہ عفی عنہ ولہ تصانیف فی فنون الحدیث . . . . الخ

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فنون حدیث سے متعلق متعدد کتابیں بھی ۱۱۵۵ھ کے آخر تک تصنیف ہو چکی تھیں۔

شاہ صاحب کی فنون حدیث سے متعلق کتابیں حسب ذیل ہیں:-

(۱) المسوی۔ (۲) المصفیٰ۔ (۳) اربعون حدیثاً۔ (۴) الدر الثمین۔ (۵) النوادر۔
(۶) الفضل المبین۔ (۷) الارشاد۔ (۸) شرح تراجم بعض ابواب بخاری۔

---

[1] ص ۸۔

(۹) الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ واسانید وارثی رسول اللہ۔

ان میں سے المسوی اور الانتباہ چوتھے دور کی تصانیف ہیں۔ اس لئے ان کے علاوہ باقی کتابیں تمام یا بعض کتابیں اس پانچویں دور کی ہوں گی۔ "ولہ تصانیف" میں جمع کا صیغہ بتاتا ہے کہ ان میں کم از کم تین کتابیں ۱۱۵۵ھ کے اواخر تک ضرور ہونی چاہئیں۔

دور۔ ۱۱۷۶ھ تک

المصفیٰ کے بارے میں گمان غالب یہ ہے کہ یہ اسی دور کی تصنیف ہے۔ کیونکہ اس کی جلد ثانی میں شاہ محمد عاشق کی جو تحریر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تسوید شاہ صاحب نے کی تھی مگر اشتغال کی وجہ سے اس کی ترتیب و تبییض کی نوبت نہ آئی تھی کہ شاہ صاحب کا انتقال ہو گیا اس کی ترتیب و تہذیب و تبییض شاہ صاحب کے دو عزیز شاگردوں، شاہ محمد عاشق اور خواجہ محمد امین کے ہاتھوں ۱۱۷۹ھ میں ہوئی۔

اس کا ثبوت موجود ہے کہ المسوی المصفیٰ سے پہلے کی تصنیف ہے اس لئے کہ المسوی میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"وعدت ذکی العزم منی أن أشرحہ أیضا بالفارسیۃ"

میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"در مصنفات فقیر کہ سوائے شرح موطا است ذکر مناقب و سیرایں بزرگان و سائر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین خصوصاً در کتاب ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء بشرح و بسط تمام مسطور و مذکور شدہ"۔[2]

---

[1] مطبوعہ مکہ مکرمہ۔

مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی مقدمہ مصفیٰ کی یہ عبارت "با بجملہ الحفظ ہی ام وشوق روایت موطا و فادشرح آں ثانیاً" نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس عبارت سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ حرمین سے واپسی کے بعد آپ نے یہ شرح لکھنا شروع فرمائی۔ مزید لکھتے ہیں کہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسے ہی شاہ صاحب حرمین سے واپس ہوئے اور کتب حدیث میں موطا کی طرف آپ نے توجہ فرمائی تو آپ نے اس کی شرح بھی لکھنا شروع کر دی۔ (الرحیم جنوری ۱۹۶۴ء ص ۵۸۶، ۵۸۷)

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایسی کتاب جس کی یہ خصوصیت ہو ازالہ کے علاوہ قرۃ العینین ہی ہو سکتی ہے اور قرۃ کے بارے میں ذکر کیا جا چکا کہ یہ چوتھے دور کی تصنیف معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے گمان غالب یہ ہے کہ صرف ازالہ ہی اس دور کی کتاب ہے۔ واللہ أعلم۔

(بقیہ از صفحہ گذشتہ) مولانا کا خیال اس حد تک درست ہے کہ حرمین سے واپسی کے بعد شاہ صاحب نے موطا کی شرح لکھی۔ لیکن "شوق روایت موطا اولاً شرح آں نوشتہ بود" کی عبارت اس مقصد کو ثابت کرنے کیلئے کافی نہیں کہ شاہ صاحب نے بہت سے کتب حدیث کے ساتھ ساتھ جن کا ذکر کیا جا چکا سفر حرمین سے واپس آکر فوراً بعد ہی شرح موطا بھی شروع کی ہو۔ اور اگر فوراً شروع کر بھی دی ہو تو شوق المسوی سے بھی پیدا ہو سکتا تھا۔

مولانا قاسمی المسوی کے بارہ میں اسی وجہ سے کہ اس کی حیثیت المصفیٰ کے مقابلہ میں مختصر نوٹس کی ہے، لکھتے ہیں کہ "اس کی تدوین تو مصفیٰ کے ساتھ ہی ہوگی لیکن ترتیب اور تکمیل میں یہ مصفیٰ سے مقدم ہے" (رحیم اپریل [illegible] ص [illegible]) یہ محض خیال ہے جس کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل موجود نہیں۔ اس کے مقابلے میں المسوی کے مقدمہ کی عبارت کہ "وقد تأكد العزم مني أن أشرحه ليعني بالفارسية" اس بات کا کافی قرینہ ہے کہ المسوی تصنیف میں بھی المصفیٰ سے مقدم ہے۔

اور المسوی کا حال بھی یہ ہے کہ نہ سنہ [illegible]ھ کی سند میں اس کا ذکر ہے اور نہ سنہ [illegible]ھ تک اس کی تصنیف کا ثبوت ملتا ہے۔ سب سے پہلا ثبوت اس سند سے ملتا ہے جو شاہ صاحب نے سنہ [illegible]ھ میں حافظ نظام الدین [illegible] کو دی ہے۔ گویا المسوی خود بظاہر سفر حرمین سے واپسی کے کئی سال بعد کی ہے۔

اگر شاہ صاحب نے المصفیٰ سفر حرمین کے فوراً بعد شروع کی ہو تو پھر یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کی تصنیف اتنے طویل عرصہ میں تکمیل کو پہنچی ہو کہ اس کی ترتیب و تبییض تک ان کی زندگی میں نہ ہو سکی حالانکہ سفر حرمین سے واپسی کے بعد شاہ صاحب تیس سال سے زائد عرصہ تک بقید حیات رہے ہیں اور حجۃ جیسی اہم تصنیف میں بھی زیادہ سے زیادہ تین سال (۱۱۴۵ تا ۱۱۴۸ھ) کا عرصہ صرف ہوا ہے کسی اور تصنیف کے بارے میں بھی اس کا ثبوت نہیں کہ اس پر اتنا طویل عرصہ لگا ہو۔ اور شاہ صاحب جیسے زود نویس سے یہ بعید بھی ہے کہ وہ کسی کام کو اتنے طویل عرصہ تک زیر تصنیف رکھیں۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ المصفیٰ سفر حرمین کے بعد شروع ہو کر مکمل تو جلد ہو گئی تھی لیکن اس کی ترتیب و تبییض کی نوبت شاہ صاحب کی زندگی کے بعد آئی تو یہ بھی بعید از قیاس ہے کیونکہ کسی کتاب کے بارے میں بھی یہ ثبوت نہیں ملتا کہ وہ اتنے طویل عرصہ تک ترتیب و تبییض کے بغیر پڑی رہی ہو۔

مزید یہ کہ المصفیٰ میں (ج ۲ ص [illegible]) میں ازالہ کا حوالہ موجود ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ازالہ المصفیٰ سے پہلے تصنیف ہو چکی ہے۔ علاوہ ازیں (ج ۲ ص ۹۹) میں المسوی کا حوالہ موجود ہے۔ لکھتے ہیں "قد شرحنا هذا الكتاب (يعني كتاب عمر في الصدقة) (قم) في المسوى شرحاً نوضح أصول المذهبين مذهب أبي حنيفة ومذهب الشافعي" (باقی بر صفحہ آئندہ)

وصیت نامہ (المقالۃ الوضیۃ) کو بھی آخری دور کی تصنیف ہونا چاہئے جیسا کہ اس کا تقاضا ہے۔ شاہ صاحب کی باقی کتابوں کے بارے میں راقم الحروف کو کوئی ثبوت نہیں ملا کہ ان میں سے [illegible] تصنیف کس دور کی ہے۔

(صفحہ گذشتہ) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ المسوی ازالہ سے پہلے کی تصنیف ہے اور [illegible] ہے کہ المسوی المصفیٰ سے اتنے پہلے کی تصنیف ہے کہ ان دونوں کے درمیان ازالہ جیسی کتاب وجود [illegible]

المسوی میں بھی یہ عبارت ہے کہ "وقد ذكرنا سيرة الخلفاء الأربعة مفصلة مهذبة في [illegible]" (ج ۲ ص ۲۰۶) لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے یہ عبارت قرۃ سے متعلق ہے ازالہ سے متعلق نہیں۔ ازالہ سے متعلق ہو بھی کیسے سکتی ہے جبکہ ازالہ میں خود المسوی کا حوالہ موجود ہے جو ازالہ کے تاخر کی دلیل ہے۔

بہر حال راقم الحروف کا خیال ہے کہ المصفیٰ شاہ صاحب کی آخری تصانیف میں سے ہے۔ واللہ اعلم۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ترتیب تصانیف کا خلاصہ

شاہ صاحب کی تصانیف کی ترتیب کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا گیا اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

پہلا دور سفر حرمین سے قبل۔ اس دور میں زہراوین یعنی سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران کے فارسی ترجمہ کے سوا اور کسی تصنیف کا ثبوت نہیں ملتا۔ لیکن جب بعد میں فتح الرحمٰن کے نام سے قرآن کریم کا مکمل ترجمہ ہو گیا تو زہراوین کے ترجمہ کی کوئی مستقل حیثیت نہ رہی۔

دوسرا دور ۱۱۴۵ھ تک۔ القول الجمیل، فیوض الحرمین، تعریب رسالہ رد روافض۔

تیسرا دور ۱۱۵۰ھ تک۔ حجۃ اللہ البالغہ، لمعات، سطعات، الطاف القدس، نفائس العارفین اور ہمعات۔

چوتھا دور ۱۱۶۰ھ تک۔ فتح الرحمٰن، الانصاف، قصیدہ اطیب النغم مع قصیدہ ہمزیہ، تاویل الاحادیث، الفوز الکبیر، قرۃ العینین، المسوی، الانتباہ اور خیر الکثیر۔

پانچواں دور ۱۱۷۰ھ تک۔ عقد الجید، مسلسلات، النخبہ فی سلسلۃ الصحبۃ اور صرف میر۔

چھٹا دور ۱۱۷۶ھ تک۔ ازالۃ الخفاء، المصفٰی، المقالۃ الوضیۃ

حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب کی تصانیف میں سے مذکورہ چوبیس کتابیں ایسی ہیں جن میں سے اکثر کے بارے میں یقینی اور بعض کے بارے میں گمان غالب کے طور پر کہا جا سکتا ہے کہ فلاں سنہ تک تصنیف ہو چکی تھیں۔ اور اس طرح شاہ صاحب کی اہم ترین تصانیف میں سے بیشتر کا زمانۂ تصنیف کسی درجہ میں متعین ہو جاتا ہے۔

ان کے علاوہ رد گو مرد اور المخافضہ للملۃ الرافضہ کے بارے میں خفیف سا شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ دور اول کی تصانیف ہوں۔

حسب ذیل کتابوں کے بارے میں شاہ صاحب کے کلام میں ایسے اشارات ملتے ہیں کہ شاید یہ تمام کتابیں یا ان میں سے بعض دوسرے دور تک کی تصانیف ہوں:

الانتباہ، لمعات، سطعات، ہوامع، مکتوب مدنی، البدور البازغہ، کشف الغین، شرح رباعیتین، الخیر الکثیر، فیوض الحرمین، زہراوین، القول الجمیل، تاویل الاحادیث، الطاف القدس، تفہیمات، شفاء القلوب اور مکتوب المعارف، نیز بعض دوسرے فنون کی کتابیں جن کے ناموں کی تعیین کا قرینہ نہیں۔

انہی اشارات کی بنیاد پر اس کا بھی امکان ہے کہ لمعات، الطاف القدس، انفاس اور ہمعات بھی بعد کے ادوار کے بجائے دوسرے دور ہی کی تصانیف ہوں۔

حسب ذیل پانچ کتابوں کے بارے میں شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ دور پنجم تک کی ہوں: الدر الثمین، انوار، الفضل المبین اور شرح تراجم۔

باقی کتابوں کے بارے میں یقین تو کیا شک کے طور پر بھی نہیں معلوم ہوتا کہ وہ کس دور کی تصنیف ہیں۔ واللہ اعلم

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فصل ۴

اصول فقہ اور اس کی تدوین کی مختصر تاریخ

احکام شرعیہ | اسلامی شریعت کی بنیاد قرآن و سنت پر ہے۔ قرآن پر اس لئے کہ وہ خدا کا کلام ہے اور سنت پر اس لئے کہ وہ قرآن کا بیان ہے۔

امت مسلمہ کا عقیدہ ہے کہ احکام شرعیہ مصالح اور علل پر مبنی ہیں اس لئے کتاب و سنت کے ایک تیسری اصل متفرع ہوئی جسے قیاس کہا جاتا ہے۔ شارع نے اگر کسی حکم کی کوئی علت بیان کر دی ہے یا شارع کے کلام سے اجتہاد کے ذریعہ کوئی علت مستنبط ہوتی ہے تو اس علت میں اشتراک کی وجہ سے ان امور کو جو نص سے ثابت نہیں یعنی غیر منصوص ہیں ان احکام کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے جو نص سے ثابت ہیں اور منصوص کہلاتے ہیں۔ اسی کو قیاس کہتے ہیں۔

مسلمانوں کے سواد اعظم کے نزدیک یہ بھی مسلم ہے کہ امت مسلمہ کے تمام مجتہدین اگر کتاب و سنت یا قیاس سے مستنبط حکم پر متفق ہو جائیں تو وہ خطاء سے محفوظ ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک چوتھی اصل ہوئی جسے اجماع کہا جاتا ہے اور یہ قیاس سے زیادہ قوی اصل ہے۔ اس طرح ادلۂ احکام چار ہوئے

کتاب، سنت، اجماع، اور قیاس۔

ادلۂ احکام ہونے کی حیثیت سے ان چاروں پر امت کے سواد اعظم کا اتفاق ہے[1]

---

[1] خضری، اصول فقہ، ص ۱۴۔ ان چاروں ادلہ کا مرجع درحقیقت صرف دو ادلہ ہیں، کتاب اور سنت، اجماع اور قیاس انہی دو سے متفرع ہیں۔ اجماع کے مواقع تمام تر اور قیاس کے مواقع بیشتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد پیش آئے۔ ان چاروں ادلہ کے علاوہ بعض ایسے ادلہ بھی ہیں جن پر تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق نہیں مثلاً حنفیہ کے نزدیک استحسان، مالکیہ کے نزدیک مصالح مرسلہ اور شوافع کے نزدیک استصحاب۔

احکام کو ادلۂ تفصیلیہ کہا جاتا ہے۔[1]

اصول فقہ کی تعریف | اصول فقہ کی تعریف دو طرح پر کی جاتی ہے۔ ایک اس اعتبار سے کہ یہ مرکب اضافی ہے۔ دوسرے اس اعتبار سے کہ یہ ایک مخصوص علم کا نام ہے۔

مرکب اضافی ہونے کے اعتبار سے اس کی تعریف کا سمجھنا اس پر موقوف ہے کہ پہلے مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کو سمجھ لیا جائے۔ چنانچہ؛

اصول، اصل کی جمع ہے۔ اصل کے لغوی معنی ہیں: ما یبتنی علیہ غیرہ (جس پر غیر کی بنا ہو)۔ اصطلاحی طور پر راجح، مستصحب، قاعدہ کلیہ اور دلیل کو اصل کہتے ہیں[2] لیکن اس موقع پر اصل عموماً دلیل کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

فقہ کے لغوی معنی ہیں فہم اور اصطلاحی طور پر فقہ کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے:

الفقہ: العلم بالأحکام الشرعیۃ الفرعیۃ عن أدلتہا التفصیلیۃ بالاستدلال[3]

گویا اضافی اعتبار سے فقہ کے اصول وہی ہوں گے جنہیں ادلۂ تفصیلیہ کہا جاتا ہے یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔

علمی اعتبار سے ان قواعد یا ادلہ کو اصول الفقہ کہا جاتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ادلۂ شرعی سے فرعی احکام کس طرح مستنبط ہوتے ہیں۔

علامہ ابن حاجب اضافی اور لقبی دونوں تعریفات کے بارے میں لکھتے ہیں۔

أما حدہ لقبا فالعلم بالقواعد التی یتوصل بہا إلی استنباط الأحکام الشرعیۃ الفرعیۃ عن أدلتہا التفصیلیۃ، وأما حدہ مضافا فالأصول الأدلۃ والفقہ العلم بالأحکام الشرعیۃ الفرعیۃ عن أدلتہا التفصیلیۃ بالاستدلال[4]

---

[1] ابن حاجب ج ۱ ص ۱۸، مسلم مع فواتح ج ۱ ص ۹، المنار مع کشف ج ۱ ص ۲، مستصفیٰ
[2] ... مسلم مع فواتح الرحموت ج ۱ ص ۸
[3] ابن حاجب ج ۱ ص ۱۸
[4] ...

Toobaa-elibrary.blogspot.com

صاحب مسلّم اصول الفقہ کی علمی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ :-

" ھو العلم بادلۃ اجمالیۃ للفقہ یحتاج الیھا عن تطبیق الادلۃ التفصیلیۃ علی احکامھا "

خلاصہ یہ ہے کہ اضافی اعتبار سے ادلۂ تفصیلیہ کو اور لقبی اعتبار سے ادلۂ اجمالیہ کو کہتے ہیں۔ تفصیلی اور اجمالی ادلہ کے فرق اور ان سے ثبوت حکم کو اس مثال سے سمجھا جاسکتا ہے کہ، وجوب صلوٰۃ کے لئے تفصیلی دلیل ہے اللہ تعالیٰ کا قول " اقیموا الصلوٰۃ " اور اس سے وجوب صلوٰۃ کا حکم ثابت کرنے کے لئے اجمالی دلیل یا اصول فقہ کا قاعدہ ہے " الامر للوجوب "

اصولِ فقہ کا نشو و ارتقاء

اسلامی تشریع کے بنیادی مآخذ قرآن و سنت ہیں۔ ... زبان عربی ہے۔ صحابہ اور تابعین کی زبان بھی عربی تھی وہ ... نزول سے بھی واقف تھے۔ انھیں اسانید حدیث پر غور کرنے کی بھی زیادہ ضرورت نہ تھی۔ کیونکہ

لہ مسلّم حوالہ سابقہ اصول فقہ کی تعریف کرتے ہوئے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کا مضمون نگار شاخت کہتا ...

THE CLASSIFICATION OF MUSLIM SCIENCES THE USUL-AL-... ... ARE GENERALLY DEFINED AS THE METHODOLOGY OF MUSLIM ... ISPRUDENCE AS THE SCIENCE OF THE PROOFS WHICH LED TO ... STABLISHMENT OF LEGAL STANDARDS (VOL IV P 1055)

لہ ابو زہرہ، اصول فقہ ص ۷۔

واضح رہے کہ اصول فقہ (ادلۂ اجمالیہ) اور قواعد فقہیہ میں فرق ہے۔ استنباط کے قواعد کو اصول فقہ (ادلۂ اجمالیہ) کہتے ہیں اور بہت سی مستنبط فروع کو جن قواعد میں منضبط کر دیا جائے انھیں قواعد فقہیہ کہتے ہیں مثلاً " الامر للوجوب " اور " النھی للتحریم " یہ اصول فقہ (ادلۂ اجمالیہ) ہیں اور " الخراج بالضمان " اور " الضرر یزال " یا " الضرورات تبیح المحظورات " قواعد فقہیہ ہیں۔ اسی فرق کی وجہ سے دونوں کی کتابیں بھی جدا جدا ہوتی ہیں مثلاً بزدوی کی کتاب الاصول اور غزالی کی المستصفیٰ اصول فقہ کی کتابیں ہیں۔ اور دبوسی کی تاسیس النظر اور سیوطی اور ابن نجیم کی الاشباہ والنظائر قواعد فقہیہ کی کتابیں ہیں۔

(ابو زہرہ، اصول فقہ ص ۷، تخریج الفروع مقدمہ ص ۳۴، ۳۵)

اُن کے ہم عصر یا قریب العصر تھے، وہ ان کے حالات سے پورے طور پر باخبر تھے۔ ... ساتھ صحبت رسول یا زمانۂ رسالت سے قریب عہد کی وجہ سے وہ سلامت فکر ... ذہن کے حامل تھے اور شریعت کے عموم اسرار ... رہی۔ اس لئے قرآن و حدیث سے استفادہ ... احکام میں انھیں لغت یا اصول کے لئے بنائے ہوئے قواعد کی ضرورت نہ تھی۔ ... کا دور ختم ہوا اور غیر عرب اسلام میں داخل ہوئے تو عربی زبان جو ان کے لئے فطری ... کی بجائے) کسبی علم بن گئی اور کثرت فتوحات اور وسعت تمدن کی وجہ سے جدید ... میں ارباب علم کا اختلاف روز بروز بڑھنے لگا۔ اس وقت ضرورت پیش آئی کہ عربی زبان ... استنباط مسائل کے اصول مقرر کئے جائیں۔ چنانچہ قرآن و سنت کی محافظت کے لئے ائمہ ... قواعد عربیت اور قرآن و سنت سے صحیح طور پر احکام کے استنباط کرنے کے لئے ائمہ اجتہاد ... استنباط مقرر کئے۔ انہی قواعد استنباط کا نام اصول فقہ ہے۔

... مختصر یا بالفاظ دیگر قانون سازی کے اصول کا فن دنیا میں سب سے پہلے مسلمانوں نے ... کی

... ج ص ۵، ... ابن خلدون ص ۴۰۹، خضری ص ۴، اصول التشریع ص ۴۔۵۔

... کی مستخرج احکام میں اگرچہ لغوی اور عقلی قواعد کی ضرورت نہ تھی، تاہم ان کے طریقہ کار سے ثابت ... ہے استنباط میں کچھ اصول ملحوظ رکھتے تھے اگرچہ یہ اصول مقرر اصول نہ تھے بلکہ صرف ان کے ملکۂ فطری ... منتج تھے۔ مثلاً حضرت علیؓ نے شراب خور پر حد قذف جاری کرنے کا فتویٰ دیا تو ان کے طرز استدلال سے ... حکم بالمآل کا اصول ملحوظ رکھا کیونکہ ان کا استدلال یہ تھا کہ " اذا شرب ھذی و اذا ھذی قذف ... " یا مثلاً حضرت ابن مسعودؓ نے جب حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے متعلق وضع حمل کا فتویٰ ... دیا " و اولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن " کو پیش کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ... سورۃ النساء الصغریٰ نزلت بعد سورۃ النساء الکبریٰ " گویا ان کا مطلب یہ تھا کہ سورۃ ... کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس طرح اصولیین نے اس قاعدہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ متاخر، متقدم کے لئے ... (ابو زہرہ، اصول فقہ ص ۱۱)

... ات ج ص ۵ ابن خلدون، مقدمہ ص ۴۳۶ خضری ص ۴ ، اصول التشریع ص ۵۔

... حوالہ سابقہ

... ملخصاً از ڈاکٹر حمید اللہ ج ۲ ص ۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اصول فقہ کی تدوین سب سے پہلے امام شافعیؒ نے اپنے "رسالہ" میں کی۔[1] اس میں انھوں نے [illegible] اور اس کے اقسام، عام وخاص، ناسخ ومنسوخ، علل احادیث، خبر واحد کی حجیت، اجماع، قیاس، استحسان اور اختلاف علما پر تفصیلی گفتگو کی۔

امام شافعیؒ کا "الرسالہ" صرف تدوین کے اعتبار سے اصول فقہ کا سب سے پہلا کام ہے۔ و[illegible] جس طرح خلیل ابن احمد کے ضابطۂ عروض مدون کرنے سے پہلے بھی لوگ موزوں اشعار کہا کرتے تھے، یا ارسطو کے فن منطق مدون کرنے سے پہلے بھی لوگ سادہ عمدہ فکر ومحاورہ کیا کرتے تھے، اسی طرح فقہ کے اصول اور اس کے قواعد امام شافعیؒ سے پہلے بھی موجود تھے۔[2]

امام شافعیؒ کی یہ کوشش چونکہ ابتدائی کوشش تھی اور کوئی ابتدائی کوشش مکمل نہیں ہوا کرتی، اس لیے اصول فقہ کے لئے "الرسالہ" کی حیثیت صرف ایک بنیاد کی سی ہے جس پر بعد والوں نے اصول فقہ کی [illegible] کھڑی کی ہے۔ شافعی اصولیین نے امام شافعیؒ ہی کے طرز بیان کی تشریح، توضیح اور تفصیل کی اور اسے کچھ اضافوں کے ساتھ آگے بڑھایا۔[3]

---

[1] اصول فقہ کی تدوین میں امام شافعیؒ کی سابقیت کے بارے میں اسنوی نے تمہید میں اجماع نقل کیا ہے (التمہید ص [illegible]) لیکن بعض حضرات ایسے بھی ہیں جو اس فن کی تدوین میں امام شافعیؒ کی سابقیت سے انکار کرتے ہیں مثلاً ابو الوفا لکھتے ہیں کہ اصول فقہ میں سب سے پہلی تصنیف امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الرائے ہے جس میں انھوں نے استنباط کے طریقے بیان کئے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے بھی امام ابو حنیفہؒ کی اتباع کی، ان کے بعد امام شافعیؒ نے الرسالہ لکھا۔ (مقدمہ اصول سرخسی ص ۳)۔ ابن ندیم کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مذاہب کی جو قواعد ہیں انہیں سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ نے جمع کیا (مقدمہ تخریج الفروع ص ۲۳، نیز الفہرست ص ۲۹۹)۔ ابن خلکان لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ نے حنفی مکتب فکر کے مطابق اصول فقہ پر کتاب لکھی (وفیات ج ۲ ص ۳۰۳)۔ ابن ندیم نے کتاب اصول فقہ کے نام سے امام محمدؒ کی ایک کتاب کا ذکر بھی کیا ہے۔ (الفہرست ص ۲۸۷)

[2] ابو زہرہ، اصول فقہ، ص ۱۲، ۱۳۔ صحابہؓ کس طرح اصول کو ملحوظ رکھتے تھے اس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے کی طرح تابعین کے بھی کچھ اصول تھے اور یہ اصول بہت واضح تھے مثلاً مدینہ کے سعید بن المسیب پر جہاں مصلحت کا منہاج اور کوفہ کے ابراہیم نخعیؒ پر قیاس کا منہاج غالب تھا، ائمہ مجتہدین تک پہنچتے پہنچتے یہ اصول زیادہ واضح اور منقح ہو گئے۔

[3] خضری، ص ۶۰۔

[4] ابو زہرہ، اصول فقہ، ص ۱۷۔

امام شافعیؒ کے بعد اصول فقہ پر جو کتابیں لکھی گئیں ان کے مختلف اسالیب سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ فن واضح اور اہم ممتاز طریقوں میں منقسم ہو گیا۔

۱۔ متکلمین کا طریقہ۔ اور

۲۔ احناف کا طریقہ[1]

متکلمین نے اپنی کتابوں میں اپنے فن یعنی علم الکلام کے تقاضے کے مطابق عقلی استدلال کا طریقہ اور فروع فقہیہ اور کسی مذہب کی موافقت ومخالفت سے بالاتر ہو کر صرف اصول کی تقریر اور قواعد کی تحقیق سے سروکار رکھا۔ اس لئے ان کی کتابوں میں فقہی فروع کم ہیں۔[2]

شوافع نے اپنی تصنیفات میں اسی طریقہ کو اختیار کیا۔[3] ایک تو اس وجہ سے کہ ان کے سامنے امام شافعیؒ موجود تھے اور انھیں بڑی حد تک اس کی ضرورت نہ تھی کہ اپنے مذہب کے منقول فروع سے اصول کا [illegible]، دوسرے اس وجہ سے کہ شوافع میں سے جن حضرات نے ابتداءً اصول فقہ پر کتابیں لکھیں اور جو ان کے لئے بنیاد بنیں وہ خود متکلم تھے۔[4]

ان کے مقابلے میں احناف نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ اپنے ائمہ سے منقول فروع کو پیش نظر رکھ کر ان کی روشنی میں فقہ کے اصول مقرر کئے اسی لئے احناف کی کتابیں فروع فقہیہ سے معمور ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ کہ ان پر کلام کے بجائے فقہ کا غلبہ تھا، دوسرے یہ کہ ائمہ سے صرف فروع منقول تھیں، انہی سے انھیں اصول کا استخراج کرنا تھا، چنانچہ شاہ ولی اللہؒ بھی لکھتے ہیں کہ:

ومنها انی وجدت بعضهم يزعم ان بناء الخلاف بين ابي حنيفة والشافعي

---

[1] [illegible] ص ۶۰۔ ابو زہرہ، اصول فقہ ص ۱۹۔ اصول التشریع ص ۱۰۶

[2] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۳۶۔ خضری ص ۱۰۶۔ اصول التشریع ص ۱۰۶

[3] [illegible] اصول التشریع، حوالہ جات سابقہ۔

[4] جیسا کہ آئندہ معلوم ہو گا، متکلمین کے طرز پر جن حضرات کی کتابیں بعد والوں کے لئے بنیاد بنیں وہ تین ہیں، ابو الحسین بصری، امام الحرمین اور غزالی۔ ان میں سے ابو الحسین بصری معتزلی ہیں اور امام الحرمین اور غزالی دونوں اشعری ہیں، مسلک کے اعتبار سے امام الحرمین اور غزالی دونوں شافعی ہیں۔

[illegible] کہتے ہیں کہ متکلمین کے مقابلہ میں فقہاء احناف کا طریقہ فقہ کے زیادہ مطابق اور استنباط فروع کے لئے [illegible] وہ بہت عمدہ طریقہ ہے۔ (مقدمہ ص ۴۳۶)

[illegible] من مسائل ضلت في بوادیها الافہام وزلت الاقدام وطمت الاقلام (حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۵۴)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

رحمهم الله على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم. وعندي أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين ولا يلحقه البيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص وأن لا ترجيح بكثرة الرواة، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي وأن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً، وأن موجب الأمر هو الوجوب البتة وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة وأنه لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه۔ ؎

اس کے بعد شاہ صاحب نے مثالوں کے ذریعہ تفصیل کے ساتھ یہ سمجھایا ہے کہ احناف منقول فروع سے اصول کا استخراج کس طرح کرتے ہیں۔

اس پورے بیان میں شاہ صاحب نے چونکہ معترضانہ اور تنقیدی انداز اختیار کیا ہے اس لئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس طریقہ کو پسند نہیں کرتے۔

متکلمین کے طرز پر متقدمین نے بہت سی کتابیں لکھیں لیکن ان میں سے اہم ترین اور بنیادی کتابیں تین ہیں:- ؎

١- ابو الحسین محمد بن علی البصری المعتزلی الشافعی (م ٤٣٦ھ) کی "المعتمد"

٢- ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی النیسابوری الشافعی المعروف بامام الحرمین (م ٤٧٨ھ) کی "البرہان"۔ ؎

٣- ابو حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی (م ٥٠٥ھ) کی "المستصفیٰ"۔

بعد کے متاخرین متکلمین میں سے فخر الدین محمد بن عمر الرازی الشافعی (م ٦٠٦ھ) نے "المحصول" کے نام سے ان تینوں کتابوں کا خلاصہ لکھا اور ان کے بعد ابو الحسن علی بن ابی علی المعروف بسیف الدین

؎ حجۃ اللہ البالغہ، ج ١، ص ١٦٠۔

؎ خضری، ص ٧، ابو زہرہ، اصول فقہ ص ١٤، اصول و تشریع ص ١٠۔

؎ جو لوگ شافعیت نے امام الحرمین کی "برہان" کا ذکر کیا ہے کہ "برہان" ..."۔ وفات فی اصول بعد کہ امام شافعی کے بعد کے ... کاموں میں سے شمار کرلیا (مصنف ... انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ص ٥٠٠)۔ یہ غلط ہے۔ امام الحرمین کی اہم کتاب جو بعد والوں کے لئے نمونہ بنی اور بعد کے مصنفین جس کے کثرت سے حوالے دیتے ہیں وہ "البرہان" ہے۔

الآمدی (م ٦٣١ھ) نے بھی "الاحکام" میں ان تینوں کتابوں کا خلاصہ لکھا اور امام رازی کی ... کو بھی پیش نظر رکھا۔ ؎ المحصول میں دلائل کی کثرت اور احتجاج کے رنگ کا غلبہ ہے اور الاحکام میں ... اور تفریع مسائل غالب ہے۔ ؎

اس کے بعد المحصول اور الاحکام کی تلخیص اور اس تلخیص کی تشریح کا سلسلہ چل پڑا چنانچہ تاج الدین محمد بن ... (م ٦٥٤ھ) نے "الحاصل" کے نام سے اور محمود بن ابی بکر الارموی (م ٦٨٢ھ) نے ... کے نام سے "محصول" کا خلاصہ کیا۔ ؎

اس کے بعد قاضی عبد اللہ بن عمر البیضاوی (م ٦٨٥ھ) نے "منہاج" میں "الحاصل" کا خلاصہ کیا ... کے شارح عبد الرحیم بن حسن الاسنوی (م ٧٧٢ھ) لکھتے ہیں:-

أخذ المصنف كتابه من الحاصل للأرموي وهو أخذ من المحصول للرازي واستمد المحصول من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً وهما المستصفى للغزالي والمعتمد لأبي الحسين البصري حتى رأيته ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها۔ ؎

اس کے بعد منہاج کی شروح کا سلسلہ جاری ہوگیا۔

آمدی کی الاحکام کا اختصار ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالکی (م ٦٤٦ھ) نے "منتہی السؤل والأمل فی علمی الأصول والجدل" میں کیا۔ اور پھر خود ہی اس کا اختصار "مختصر" ... کیا۔ مختصر بہت مقبول ہوئی اور پھر اس کی شروح و حواشی لکھے جانے لگے۔ ؎

یہ ... کتابیں متکلمین ہی کے طریقہ پر لکھی گئیں۔

احناف کے طریقہ پر حسب ذیل کتابیں لکھی گئیں۔

اصول ابو الحسن کرخی (م ٣٤٠ھ) ؎

اصول ابو بکر احمد بن علی الرازی المعروف بالجصاص (م ٣٧٠ھ)

؎ ... ص ٧، ٨۔ ابو زہرہ، اصول فقہ، ص ١٤۔

؎ مقدمہ ابن خلدون، ص ٤٣٦۔

؎ ... و خضری ... حوالہ جات سابقہ

؎ ... الاسنوی ١/٩

؎ مقدمہ ابن خلدون ص ٤٣٧، خضری ص ٩۔ ؎ یہ دراصل قواعد فقہیہ کی کتاب ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ابوزید عبیداللہ بن عمر القاضی الدبوسی (م ۴۳۰ھ) کی تقویم الادلۃ۔

اصول فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی (م ۴۸۳ھ)

اصول شمس الائمہ محمد بن احمد السرخسی (م ۴۸۳ھ)[1]۔

بعد کے احناف اصولیین نے اصول بزدوی اور اصول سرخسی پر نہایہ اعتماد کیا۔ حتیٰ کہ اگر بزدوی اور سرخسی دونوں کسی بات پر متفق ہوں تو کہا جاتا ہے کہ "اتفق الشیخان علی ھذا القول"[2]۔ بعد میں انہی دونوں کتابوں کے مختصرات و مطولات لکھے گئے۔

متاخرین میں سے عبداللہ بن احمد المعروف بحافظ الدین النسفی (م ۷۱۰ھ) نے "المنار" میں بھی یہی طریقہ اختیار کیا۔

احناف کے طرز کا اتباع بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ نے بھی کیا۔ شہاب قرافی نے "تنقیح الفصول فی علم الاصول" میں اور اسنوی نے "التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول" میں اور ابن تیمیہ اور ابن قیم نے بھی اپنی اصول کی کتابوں میں احناف ہی کا طریقہ اختیار کیا۔[3]

متاخرین احناف میں سے بعض حضرات میں یہ رجحان پیدا ہوا کہ متکلمین اور احناف دونوں کے ممتاز طریقوں کو جمع کیا جائے۔ چنانچہ اس جامع طرز پر مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی البغدادی الحنفی (م ۶۹۴ھ) نے "بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام" لکھی۔ اس کے بعد صدر الشریعہ عبیداللہ بن مسعود البخاری الحنفی (م ۷۴۷ھ) نے "تنقیح الاصول" اور اس کی شرح "التوضیح فی حل غوامض التنقیح" لکھی جس میں انھوں نے اصول بزدوی، محصول رازی، اور مختصر ابن حاجب کی تلخیص کی۔[4] پھر اسی طرز پر متعدد کتابیں لکھی گئیں، مثلاً تاج الدین عبدالوہاب السبکی الشافعی (م ۷۷۱ھ) کی "جمع الجوامع" کمال الدین ابن الہمام الحنفی (م ۸۶۱ھ) کی "التحریر" اور محب اللہ بن عبدالشکور الحنفی

---

[1] خضری، ص ۹۔ اصول سرخسی مقدمہ از ابوالوفا افغانی، ص ۱۔

[2] ابوالوفا، حوالہ سابقہ۔

[3] ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۲۳-۲۴۔

[4] خضری، ص ۱۰۔ ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۲۳-۲۴۔

(م ۱۱۱۹ھ) کی "مسلم الثبوت"[1]۔

اس کے بعد کے دور میں کتب سابقہ ہی کی شروح، حواشی اور مختصرات لکھے جاتے رہے اور کوئی نئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ نئے طرز اور نئے انداز فکر کی راہ اس خیال نے اور بھی مسدود کر دی کہ استنباط اصول کی ضرورت مجتہد کو ہو اکرتی ہے اور جب اجتہاد کا دروازہ ہی بند ہو گیا تو اب اس فن میں کوشش کی جائے۔ گویا اس دور سے اصول فقہ میں بھی عام طور سے خالص جمود طاری ہو گیا۔

البتہ اس دور میں ابو اسحٰق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی (م ۷۹۰ھ) نے اپنی کتاب "الموافقات" میں نیا انداز اختیار کیا۔ انھوں نے نہایت سلیس اور واضح عبارت میں، مقاصد شرع کی روشنی میں اصول اور قواعد بیان کئے ہیں[1]۔

الموافقات اپنی طرز کی منفرد کتاب ہے جس کی نظیر نہ اس سے پہلے ملتی ہے اور نہ اس کے بعد۔[2]

ہندوستان میں شاہ ولی اللہ کے دور تک اصول فقہ کی کیا حالت رہی اس کا صحیح صحیح اندازہ کرنے کے لئے اصول فقہ میں اہل ہند کی مصنفات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

---

[1] حاجی خلیفہ لکھتے ہیں: قال الامام علاء الدین الحنفی فی میزان الأصول اعلم أن أصول الفقه فرع لعلم أصول الدين فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع ولا اعتماد على تصانيفهم وتصانيف أصحابنا قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام ... صنفه من جمع الأصول والفروع مثل مأخذ الشرائع وكتاب الجدل للماتريدی ونحوهما وقسم وقع في نهاية التحقيق في المعاني وحسن ... لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع غير أنهم لما تمهروا في دقائق الأصول وقضايا العقول أفضى إلى رأي المخالفين في بعض الفصول ثم هجر القسم الأول إما لتوحش الألفاظ والمعاني وإما لقصور الهمم والتواني واشتهر القسم ... (میزان الاصول ص ۱۰۰-۳)

[2] اصول التشریع ص ۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کے عہد تک اصولِ فقہ میں اہلِ ہند کی تالیفات[1]

۱ — نہایۃ الوصول فی علم الاصول۔ صفی الدین ہندی محمد بن عبد الرحیم ارموی (۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء) [2]

۲ — فصول الحواشی لاصول الشاشی۔ شیخ الہ داد جونپوری [3]

۳ — شرح البزدوی۔ قاضی شہاب الدین احمد بن عمر دولت آبادی (م ۸۴۹ھ/۱۴۴۵ء) [4]

۴ — 〃 شیخ سعد الدین خیرآبادی (م ۸۸۲ھ/۷-۱۴۷۷ء) [5]

۵ — 〃 شیخ الہ داد جونپوری (م ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء) [6]

۶ — 〃 شیخ وجیہ الدین العلوی الگجراتی (م ۹۹۸ھ/۱۵۹۰ء) [7]

۷ — 〃 شیخ معین الدین العمرانی الدہلوی (عہد تغلق ۷۲۵-۷۵۲ھ/۱۳۲۴-۱۳۵۱ء) [8]

۸ — شرح الحسامی 〃 〃 〃 〃 [9]

۹ — 〃 شیخ سعد الدین خیرآبادی مذکور [10]

۱۰ — 〃 شیخ یعقوب ابو یوسف البنانی اللاہوری [11]

۱۱ — حاشیۃ علی الحسامی عبد الحکیم سیالکوٹی (م ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۶ء) [12]

۱۲ — 〃 قاضی عبد النبی احمد نگری (م ۱۱۴۳ھ/۳۱-۱۷۳۰ء) [13]

۱۳ — شرح تنقیح الاصول۔ عبد اللہ بن محمد دہلوی (م ۷۵۰ھ) [14]

۱۴ — افاضۃ الانوار فی اضاءۃ اصول المنار۔ شیخ سعد الدین محمود دہلوی (م ۷۹۱ھ/۸۹-۱۳۸۸ء) [15]

---

[1] سنہ ہائے وفات تذکرہ علمائے ہند و نزہۃ الخواطر سے لئے گئے ہیں۔ [2] عبد الحی۔ الثقافۃ، ص ۱۴۳ شذرات الذہب

[3] ایضاً [4] ایضاً الاعلام ۱/۹۰ [5] ایضاً

[6] ایضاً الفوائد البہیہ ۱۴۳ [7] ایضاً [8] ایضاً

[9] ایضاً۔ زبید احمد نے اسے حاشیہ حسامی لکھا ہے (ص ۲۰۰) اور صحیح یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ان کے حواشی المنار اور تلویح پر بھی ہیں۔ نزہۃ الخواطر ۲/۲۳۳ فہرست مخطوطات کتب خانہ پنجاب

[10] عبد الحی حوالہ سابقہ [11] ایضاً [12] زبید احمد ص ۲۴۶

[13] عبد الحی حوالہ سابقہ [14] ایضاً الاعلام ۴/۳ [15] ایضاً الاعلام ۴/۹۹

— وجیہۃ الکلام شرح المنار۔ سید یوسف ابن جمال ملتانی (م ۹۰۲ھ/۱۳۹۸ء) [1]

— الترصیحات الخطابیہ شرح المنار۔ مفتی عبد السلام الاعظمی الدیوی لاہوری شاہجہان (۱۰۳۹ھ/۱۶۵۹-۱۶۲۹ء) [2]

— ضیاء الانوار شرح المنار۔ شیخ احمد بن ابی سعید اسحاق البیشوی (م ۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء) [3]

— ابرع الحقائق شرح المنار۔ شیخ نظام الدین محمد السہالوی (م ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء) [4]

— اصول عقد۔ شاہ ولی اللہ دہلوی [5]

— معدن الاصول۔ صفی بن نصیر دولت آبادی۔ [6]

— شرح البدیع والمغنی ابو حفص سراج الدین عمر بن اسحق الہندی (۷۷۳ھ) [7]

— حاشیۃ الآیات البینات لابن قاسم العبادی محمد بن عبد الباری سندی [8]

— حاشیۃ علی المنار شیخ معین الدین العمرانی الدہلوی مذکور [9]

— حاشیۃ التلویح علی التوضیح۔ علامہ وجیہ الدین علوی گجراتی مذکور (م ۹۹۸ھ) [10]

— حاشیۃ التلویح شیخ یعقوب بن حسن الصرفی الکشمیری (م ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء) [11]

— حاشیۃ التلویح علی المقدمات الاربع۔ علامہ عبد الحکیم بن شمس الدین سیالکوٹی (م ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۶ء) [12]

— التصریح حاشیۃ التلویح۔ شیخ عبد اللہ بن عبد الحکیم سیالکوٹی (گیارھویں صدی ہجری) [13]

— حاشیۃ التلویح۔ شیخ نور الدین محمد صالح گجراتی۔ (م ۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲ء) [14]

۲۱ — حاشیۃ التلویح۔ شیخ جمال الدین ابن رکن الدین گجراتی۔ (م ۱۱۲۴ھ) [15]

— حاشیۃ التلویح۔ شیخ امان اللہ بن نور اللہ بنارسی (م ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰ء) [16]

— حاشیۃ علی حاشیۃ عبد الحکیم شیخ احمد بن سلیمان گجراتی۔ (م ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء) [17]

— حاشیۃ التلویح۔ قاضی عبد الحق بن محمد اعظم کابلی الماوی۔ [18]

— حاشیۃ التلویح سید امیر علی بن معظم علی ملیح آبادی [19]

— حاشیۃ التلویح مولوی ایوب بن یعقوب الاسرائیلی علی گڑھی [20]

---

[1] عبد الحی الثقافہ ص ۱۴۳ ... زبید احمد ... مخطوطات ... عبد الحی حوالہ سابقہ ... البلاغ المبین ...

[2] ... مکتبہ اجتماعی ... [3] ... مخطوطہ ... کراچی۔ [4] زبید احمد ص ۲۰۴ ...

... ایضاً ... ص ۲۱۰ ... زبید احمد ص ۲۰۴ ... عبد الحی حوالہ سابقہ۔ ... ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اصولِ فقہ کی یہ وہ کتابیں ہیں جو شاہ ولی اللہ کے دور تک ہندوستان میں لکھی گئیں۔ ان کتابوں پر ذرا سے ہی یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہاں اصول فقہ پر مستقل تصانیف کے مقابلہ میں زیادہ تر شروح و مختصرات کا کام ہوا۔ اور اصول بزدوی، حسامی، المنار اور تلویح کے ساتھ ہندوستان کے علماء نے اعتنا رہا کیونکہ یہی وہ کتابیں ہیں جو خراسان اور ماوراء النہر میں مقبول اور متداول تھیں۔ علماء انہی کو لے کر ہندوستان آئے تھے اور انہی کو ہندوستان کے درس میں رائج کیا تھا۔ اس لئے ابھی اپنے زمانہ طالب علمی میں حسامی اور توضیح تلویح کا معتد بہ حصہ پڑھا تھا۔[1]

اصول فقہ پر ہندوستان میں جو کتابیں لکھی گئیں ان میں سے ایک مسلم الثبوت ایسی ہے جس نے ہندوستان بلکہ بیرونِ ہند بھی شہرت اور مقبولیت حاصل کی، اور اس کی تصنیف کے فوراً بعد شروح و حواشی کا سلسلہ جاری ہو گیا۔ مسلم الثبوت کا طرز وہی ہے جو بدیع النظام، تنقیح، تحریر ابن ہمام وغیرہ کا ہے بلکہ یہ کتابیں احناف اور شوافع دونوں کے مخصوص طرز و طرق کی جامع ہیں۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اصولِ فقہ کے پورے ذخیرہ میں جامع طرز کی کتابوں میں مسلم الثبوت ... نہیں ہے۔ صاحب الشہرت بہاری نے ۱۱۰۹ھ میں یہ کتاب لکھ کر عالمگیر کے سامنے پیش کی تھی۔[2]

اصول فقہ کی ان کتابوں سے ظاہر ہے کہ ہندوستان میں شاہ صاحب کے زمانہ تک یونانی حکمت اور ... اصولِ فقہ کا رواج بھی بڑی حد تک تھا۔ اصولِ فقہ کے رواج کی وجہ یہ تھی کہ اس حکمت اور فقہ کی گرم بازاری تھی اور اصول فقہ کو فقہ سے تو قریبی تعلق ہے ہی، منطق سے بھی اس ... کہ اس میں منطقی استدلال سے کام لیا جاتا ہے۔[3]

---

[1] ص ۲۰۲ ۔ [2] مسلم الثبوت تاریخی نام ہے جس سے ۱۱۰۹ھ نکلتا ہے۔

صاحب ... اور بحر العلوم لکھتے ہیں: (فهذا العلم، أي علم الأصول، أدلة إجمالية يحتاج إليها عند تطبيق التفصيلية المقتضية. بمسئلة مسئلة على أحكامها) أي فيجاء الدليل على نظم الشكل الأول مأخوذ من الأصول سواء كانت عين مسئلة أصولية بعينه أو يوجد فيها أو مأخوذة من مسائل. ويجاء الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة مأخوذة منها كقوله الأمر كونه ... تعالى (وآتوا الزكوة) يفيد أيضا أن ينطبق على حكمها فقط الزكوة مأمور من الشمع ... وكل مأمور ... فهو واجب لأن الأمر للوجوب، فهذه الكبرى مأخوذة من مسئلة أصولية" (مسلم فواتح ج ...)

(باقی برصفحہ آئندہ)

۳۵ ــ حاشیہ علی التلویح۔ شیخ معین الدین عمرانی مذکور[1]

۳۶ ــ حاشیہ علی الشرح العضدی علی المختصر ابن حاجب۔ علامہ وجیہ الدین گجراتی مذکور[2]

۳۷ ــ حاشیہ علی الشرح العضدی علی المختصر الاصول۔ عبد الرشید جونپوری (م ۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء)[3]

۳۸ ــ شرح تحریر الاصول ابن الہمام۔ شیخ نظام الدین سہالوی مذکور[4]

۳۹ ــ المواہب اللدنیہ شرح اصول الابراہیم شاہی۔ شیخ عبد النبی شطاری گجراتی[5]

۴۰ ــ المناظرہ۔ راجہ مناظر بن اسمٰعیل حسن پوری[6]

۴۱ ــ شرح المناظرہ۔ شیخ نظام الدین سہالوی مذکور[7]

۴۲ ــ اساس الاصول۔ شیخ عبد الدائم بن عبد الحی گوالیاری (مصنفہ فی ایام شاہجہاں)[8]

۴۳ ــ المغسر۔ شیخ امان اللہ بنارسی مذکور[9]

۴۴ ــ محکم شرح المغسر۔ ۔ ۔ ۔[10]

۴۵ ــ مسلم الثبوت۔ شیخ محب اللہ بن عبد الشکور حنفی بہاری (م ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء)[11]

۴۶ ــ شرح علی مسلم الثبوت۔ شیخ نظام الدین سہالوی مذکور[12]

---

[1] زبیدا حمد ص ۲۸۸۔ [2] ایضاً ص ۲۹۶۔ [3] ایضاً ص ۲۰۳۔ [4] ایضاً ص ۲۷۷ [5] عبد الحی الثقافۃ ص ۱۲۵۔ زبیدا حمد صاحب کا نام ۱۹ المثل السائر فی کشف الفوائد لکھا ہے (۵۸) ذخیرۃ الاصول شیخ شمس الدین احمد بن محمد السیوا کی تصنیف ہے (کشف الظنون ۱، ص ۹۷۹) اور ذخیرۃ الوصول الی علم الاصول نور الانوار کا حاشیہ ہے اور محمد بن مبارک شاہ کی تصنیف ہے۔ (تذکرہ علمائے ہند ص ۲۰۲، معجم المطبوعات ص ۱۳۳۴) [6] ایضاً

[7] عبد الحی، الثقافۃ ص ۱۲۵۔ اس کی تکمیل ان کے صاحبزادے عبد العلی نے کی۔ [8] ایضاً

[9] ایضاً مولانا عبد الحی نے اسے "المناظرہ" لکھا ہے جو صحیح نہیں۔ مناظر بن اسمٰعیل کے نام پر "المناظریہ" ہے۔

[10] ایضاً۔ [11] ایضاً۔ زبیدا حمد صاحب نے مصنف کا نام عبد الغنی جاسی گوالیاری لکھا ہے (ص ۲۹۲)

[12] عبد الحی، الثقافۃ، ص ۱۲۶۔ [13] ایضاً۔ [14] ایضاً الفتح المبین ۳ ص ۱۲۶۔

[15] عبد الحی الثقافۃ، ص ۱۲۶۔

پہلے ایڈیشن میں نمبر ۲، ۱۳، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۳۹، ۴۰ پر جو کتابیں مذکور تھیں انہیں اب حذف کر دیا گیا۔ ان کے بجائے چند دوسری کتابوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ ولی اللہ نے اصول فقہ پر کوئی ایسی مستقل کتاب نہیں لکھی جو اصول فقہ کے تمام ابواب پر مشتمل ہو۔ اصول فقہ میں ان کا جو مسلک ہے وہ ان کی متفرق کتابوں سے معلوم ہوتا ہے اور بڑی حد تک معلوم ہو سکتا ہے، البتہ اس فن کے خاص خاص ابواب، سبب اختلاف اور اجتہاد و تقلید وغیرہ سے متعلق شاہ صاحب کے مستقل رسالے موجود ہیں۔

مولانا عبدالحی نے اجتہاد و تقلید پر لکھی جانے والی ہندوستانی علماء کی تصانیف میں سب سے پہلے شاہ ولی اللہ کی عقد الجید ہی کو شمار کیا ہے اور اس کے بعد ۳۰ ایسے کتب و رسائل شمار کرائے ہیں جو شاہ صاحب کے بعد اس بحث پر لکھے گئے۔ سلہ

(بقیہ از صفحہ گذشتہ) بحر العلوم مزید لکھتے ہیں کہ وکذا إن حمد القياس الاستثنائي لو كانت الزكوة مأمورة لكانت واجبة والمقدم حق فالزكوة واجبة، فالملازمة مأخوذة من قولنا الأمر للوجوب ... بان يحقق أن لعدد الأصول خصوصية بالقياس لم تتعد الخصوصية بغيره ثما التحقق فسنته المنطقة والأصول والفقه فيه واحدة ولا يحتاج إليه إلا في معرفة كيفية الاستنتاج ولا ... دليلها من مسئلة منطقية (فواتح ص ۹)

خضری لکھتے ہیں ۲ "وكيفية استعمال هذه القضايا في الاستنباط أن تجعل كبرى في طريقه ... صغرى سهل الحصول كقوله "أقيموا" صيغة طلب لم تصرفه قرينة عن الوجوب ... لم تصرفه قرينة عن الوجوب تقتضي الوجوب) ونعين منك المقدمتين ينتج أن "أقيموا" ... وجوب ما تعدى إليه وهو الصلاة، فينتج الحكم المطلوب وهو أن الصلاة واجبة" (اصول فقہ ص ۳)

مذکورہ تصریحات سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اصول فقہ میں منطق ہی کی طرح مقدمات کی ترتیب سے نتیجہ کا استخراج کیا جاتا ہے

(حاشیہ صفحہ ہذا) سلہ ثقافۃ، ص ۱۲۷۔

مقدمہ کی عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے

۶ (فالك كل نظالم) ہر نظام و آمیزش سے پاک کرنے والا۔

(كانوا أشد قوم ...) اپنے فقہاء اللہ تعالی ان پر رحم فرمائے کہ جن راہوں کی طرف انھوں نے اپنا انتساب کر لیا تھا ان کے لئے عصبیت اور ان پر جمود کے اعتبار سے وہ سب لوگوں سے زیادہ شدید تھے۔

(درائے کوری ...) وہ دیکھنے والی آنکھ، چمگادڑ کے اندھے پن پر قربان کر دینے کے قابل ہے جو آدھی رات کے آفتاب کے چہرہ سے بے خبر ہو۔

(خلق الله ...) اللہ تعالی نے کچھ لوگ جنگوں کے لئے پیدا فرمائے ہیں اور کچھ پیالے اور ثرید کھانے کے لئے۔

(إن الله يبعث ...) اللہ تعالی اس امت کے لئے ہر صدی کے ابتدا میں ایسے لوگ پیدا فرماتا رہے گا جو اس کے لئے اس کے دین کی تجدید کرتے رہیں۔

۸ (مخفی نماند کہ ...) مخفی نہ رہے کہ حضرت والا اکثر امور میں حنفی مذہب کے مطابق عمل فرماتے تھے سوائے ان چیزوں کے جن کی حدیث یا وجدان کی رو سے کسی دوسرے مذہب میں ترجیح پاتے تھے۔ انہی چیزوں میں سے یہ بھی ہے کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھتے تھے اور نماز جنازہ بھی۔

۹ (و بعد ملاحظہ ...) مذاہب اربعہ کی کتابیں اور ان کے اصول فقہ اور وہ احادیث جن سے وہ تمسک کرتے ہیں ان کو دیکھنے کے بعد غیبی نور کی مدد سے دل کو فقہاء محدثین کی روش پر قرار ہوا۔

۹ (إنما يجامع ...) وہ علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ کا جامع ہوتا ہے۔

۹ (فهذه طريقة المحققين ...) فقہائے محدثین میں سے محققین کا یہی طریقہ ہے۔ اور ایسے لوگ بہت کم ہیں۔ اور یہ لوگ اہل حدیث میں سے ان اصحاب ظواہر کے علاوہ ہیں جو قیاس اور اجماع کے قائل نہیں اور اصحاب حدیث میں سے ان متقدمین سے بھی مختلف ہیں جو مجتہدین کے اقوال کی طرف بالکل التفات نہیں کرتے، لیکن وہ اصحاب حدیث کے ساتھ زیادہ مشابہ ہیں کیونکہ یہ لوگ مجتہدین کے اقوال میں وہی عمل کرتے ہیں جو عمل کہ مجتہدین صحابہ و تابعین کے اقوال میں کیا

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ص ۹۱ (سے تحقیق را...) میں نے تحقیق کی شراب کو شہروں سے باہر دیکھا تو میں ان شہروں سے نہ نکلتا تو اور کیا کرتا؟

ص ۹۲ (ضیعت کل طریق...) میں ہر اس راستے کو بھول گیا جسے (پہلے سے) جانتا تھا۔ سوا اس راستے کے جو مجھے تمہارے گھر تک لے جاتا ہے۔

ص ۹۴ (وثانیها الوصاة...) دوسرے ان چاروں مذہبوں کا پابند رہنے کی وصیت کی یعنی ان سے نہ نکلوں اور جہاں تک ہو سکے ان میں توفیق پیدا کروں حالانکہ میری طبیعت تقلید کی منکر اس سے بالکل بیزار تھی لیکن میری طبیعت کے تقاضے کے خلاف مجھے اس کی پابندی کا حکم

ص ۹۷ (با لجملہ ملاحظہ...) خلاصہ یہ کہ ان امور کے ملاحظہ نے اول موطا کی روایت اور اس کی شرح کا شوق پیدا کیا۔

ص ۹۸ (ونحن نأخذ...) اور فروع میں سے ہم ان کو لیتے ہیں جن پر علما خصوصاً حنفیہ اور شافعیہ کے دو بڑے فرقوں کا اتفاق ہو اور خاص طور پر طہارت اور صلاۃ کے فروع میں لیکن اگر اتفاق دستیاب نہ ہو اور علما کا اختلاف ہو تو ہم ان (اقوال) کو لیتے ہیں جن کی تائید ظاہر اور معروف حدیث سے ملتی ہو۔ اور ہم کسی عالم کو حقیر نہیں سمجھتے کیونکہ سب حق کے طالب ہیں۔ اور ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی میں عصمت کا اعتقاد بھی نہیں رکھتے۔

ص ۹۹ (وأنا أوصی طالب الحق...) اور میں حق کے طلبگار کو چند باتوں کی وصیت کرتا ہوں ان میں سے ایک یہ ہے کہ نہ تو جاہل صوفیہ کی صحبت اختیار کرے، نہ جاہل عبادت گزاروں، نہ متقشف فقہا کی اور نہ محدثین میں سے اصحاب ظواہر کی۔

ص ۹۹ (اگر قدرت تتبع...) اگر حدیث کی کتابوں اور صحابہ و تابعین کے آثار کے تتبع کی قدرت نہ ہو تو مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک مذہب کی تقلید کے بغیر چارہ نہیں۔ اور اگر قدرت ہو تو اس شخص کے حق میں زیادہ اچھا یہ ہے کہ احادیث و آثار کو خود دیکھے۔ اسے بالخصوص متاخرین کی تخریجات اور تفریعات میں مشغول نہیں ہونا چاہئے۔

ص ۱۰۰ (الشرائع القیاسیة...) قیاسی شرائع (مذاہب) سے ہمیں شرح صدر اور اطمینان نہیں ہوتی۔

(والمعتمد المذاهب الأربعة...) ان چاروں مذاہب میں سے شافعی کا مذہب سنت سے زیادہ قریب ہے۔

(وفروع پیروی...) فروع میں ان محدث علما کی پیروی کرنا جو حدیث اور فقہ کے جامع ہوں اور فقہی تفریعات کو ہمیشہ کتاب و سنت پر پیش کرتے رہنا جو ان کے موافق ہو قبول کرنا ورنہ برا سودا خاوند کی داڑھی پر مار دینا۔ امت کو کسی وقت بھی کتاب و سنت پر پیش کرنے سے استغنا نہیں ہے۔ اور ان متقشف فقہا کی بات نہ سننا جنھوں نے کسی عالم کو اختیار کر کے سنت کے تتبع کو ترک کر دیا ہو اور ان کی طرف التفات نہ کرنا اور دوری سے خدا کا قرب تلاش کرنا۔

(چارۂ کار آنکہ...) چارۂ کار یہ ہے کہ حدیث کی کتابیں جیسے صحیح بخاری، مسلم، سنن ابی داؤد، ترمذی، اور حنفیہ و شافعیہ کی کتابیں پڑھے اور ظاہر سنت کے مطابق عمل کرے۔

(کتبه بیده...) اسے لکھا ہے اپنے ہاتھ سے، اس نے جو اللہ کریم و ودود کی رحمت کا محتاج ہے۔ ولی اللہ بن عبدالرحیم بن وجیہ الدین بن معظم جو نسب کے اعتبار سے عمری ہے وطن کے اعتبار سے دہلوی ہے۔ عقیدے کے اعتبار سے اشعری ہے طریقہ کے اعتبار سے صوفی ہے عمل کے اعتبار سے حنفی ہے اور درس کے اعتبار سے حنفی و شافعی ہے۔

(إياك أن تخالف...) خبردار فروع میں قوم کی مخالفت نہ کرنا۔

(ولاحدثان...) اگر تمہاری قوم کفر سے اسلام میں نئی نئی داخل نہ ہوئی ہوتی تو میں کعبہ کو گرا دیتا اور اسے از سر نو بناتا۔

(چوں عالم ایں نوع را...) جب عالم نے ان امور کا احاطہ کر لیا اور اول سے آخر تک مجتہد طور پر احکام کی شرح کر لی تو وہ دین میں مجتہد مطلق ہو گیا۔ اس کا فتوی صحیح ہو گیا اور اس سے تقلید ختم ہو گئی۔ اگرچہ اس طریقہ کار میں اس نے کسی پر اعتماد کیا ہو یا کسی کی شاگردی سے یا اس کی کتابوں کے مطالعے سے یہ بات حاصل ہوئی ہو۔ اور فقیر کے دل میں شافعی کی کتاب الام کے تتبع سے اس کی تحریک ہوئی اور اس معاملے میں شرح السنہ (امام بغوی شافعی کی تصنیف، راقم) سے بھی پوری مدد ملی اور شافعیہ کی کتابوں نے بھی مدد کی۔ بہر تقدیر اس

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جستجو میں اگرچہ کسی ظاہر استاد نے مجھ پر احسان نہیں کیا لیکن غیبی مدد سے ان کتابوں
دل میں شاخ و برگ نکالے۔ یہ اللہ عزیز علیم کی تقدیر ہے۔

ص ۱۱۵ (ولا نرم نیست ۔ ۔ ۔) اور ضروری نہیں ہے کہ ابو حنیفہ اور شافعی کی طرح مجتہد مطلق

ص ۱۱۶ (ونعمت عظمیٰ ۔ ۔ ۔) اس ضعیف پر بڑی نعمت یہ ہے کہ اسے فاتحیت کی خلعت
اس کے ہاتھوں بعد کے دور کا افتتاح کیا اور ارشاد فرمایا کہ فقہ میں پسندیدہ کیا ہے
جمع کرکے (اس ضعیف نے) فقہ حدیث کی از سر نو بنیاد رکھی۔

ص ۱۱۷ (وکان صاحب الحدیث ۔ ۔ ۔) کبھی صاحب حدیث بھی کسی مذہب کے سا
کی کثرت کی وجہ سے اس مذہب کی طرف منسوب ہو جاتا ہے جیسے نسائی اور بیہقی
کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

ص ۱۱۸ (امام شافعی کہ ۔ ۔ ۔) امام شافعی جو استنباط کرنے والوں (مجتہدوں) کے

ص ۱۱۸ (ولا یخفی علیہ ۔ ۔ ۔) اور اس پر یہ مخفی نہ ہے کہ احادیث و آثار پر مبنی شافعی
مادہ مدون مشہور اور مخدوم ہے۔ ان کے مذہب کے علاوہ کسی دوسرے مذہب کو یہ
نصیب نہیں ہوئی۔

ص ۱۱۸ (أما هذه المذاهب الأربعة فأقربها ۔ ۔ ۔) لیکن ان چاروں مذاہب میں
شافعی کا مذہب سنت کے سب سے زیادہ قریب ہے۔ اس کی تنقیح اور اس کا تصفیہ
اور ان کی نظر علل و اسباب کی حقیقت تک پہنچتی ہے۔

ص ۱۱۹ (من عادی مذهب الشافعی ۔ ۔ ۔) جو شخص شافعی کے مذہب سے عداوت
وہ اجتہاد مطلق کے منصب سے محروم رہے گا اور علم حدیث اس سے انکار کرتا ہے
شخص کو خالص اور پختہ طریقے سے حاصل ہو جو شافعی اور ان کے اصحاب کا طفیلی
ادب کے ساتھ ان کا طفیلی ہی ہیں، ادب کے سوا کسی چیز کو شافع (شفاعت کرنے والا) نہیں

ص ۱۲۰ (وإياك أن تخالف القوم ۔ ۔ ۔) خبردار جو تو قوم میں قوم کی مخالفت
کیونکہ یہ بات تیرے بارے میں حق کی مراد کے مخالف ہے۔ اس کے بعد مجھے ایک
۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اکسیر اعظم تک۔

گر وجوادہ ۔ ۔ ۔) اگر ان کا وجود صدر اول میں ہوتا تو انھیں امام الائمہ اور تاج المجتہدین
کیا جاتا۔

مقدمہ ۔ ۔ ۔) اس معاملے میں حضرت والد کا اختیار خوب تھا کہ اگر کسی ایک مجتہد نے
اس حدیث پر عمل کیا ہو تو حدیث کو ترجیح ہوگی اس کے مطابق عمل کرے، ورنہ اسے ترک
کیونکہ سب لوگوں کا سکوت سبب سے خالی نہیں ہے۔

مدنی علیہ الصلاۃ والسلام ۔ ۔ ۔) (نبی) علیہ الصلاۃ والسلام نے ان مجالس
کی اجمالی امداد فرمائی جس کی تفصیل سے مجدد ہونا، وصی ہونا اور قطب ارشاد ہونا۔
قبولیت عطا فرمائی اور امام بنایا اور میرے طریقے کو اور اصل و فرع کے اعتبار سے
مذہب کو درست فرمایا، تمام لوگوں کے لئے نہیں بلکہ صرف ان مخصوص لوگوں کے لئے
کی فطرتیں تحقیق کی فطرت ہوں بشرطیکہ یہ اختلاف اور تقاتل کا سبب نہ بنے۔ یہ وہ
ہے کہ ہر اس شخص کا اس پر متنبہ ہونا ضروری ہے جو اصل و فرع کے اعتبار سے ہمارے
۔ کو اور سلوک کے اعتبار سے ہمارے طریقہ کو اختیار کرے۔

وعلوم العلوم الظاهرة ۔ ۔ ۔) علوم ظاہرہ، تفسیر، حدیث، فقہ، عقائد، نحو، صرف، کلام،
اصول اور منطق، ہم نے سیدی والد رضی اللہ عنہ سے پڑھے ہیں۔

قال العبد الضعیف ۔ ۔ ۔ ۔) عبد ضعیف ولی اللہ بن عبد الرحیم عفی عنہ کہتا ہے کہ میں نے
اول سے آخر تک حفص کی روایت سے جو وہ عاصم سے کرتے ہیں، صالح ثقہ حاجی
محمد فاضل سندی سے ۱۱۳۵ھ میں پڑھا ہے۔

انہ طلب منی ۔ ۔ ۔) انھوں نے مجھ سے ایسا امر طلب کیا کہ خود وہ اس کے زیادہ
مستحق ہیں کہ اسے ان کے چراغ سے حاصل کیا جائے۔

کان یسند عنی ۔ ۔ ۔) وہ مجھ سے حفاظ کی سند لاتے تھے اور میں ان سے معنی صحیح کرتا تھا۔

اجاز لی بجمیعہ ۔ ۔ ۔) جو کچھ ابن سلیمان کی "صلۃ الخلف" میں ہے جس میں انھوں نے
سند ذکر کی ہیں، ان سب کی اجازت مجھے عبد اللہ بن سالم کے واسطے سے عمر نے اپنے
سے روایت کرتے ہوئے دی ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ص ۱۳۲ (لہ النخلی...) نخلی کا ایک رسالہ ہے "بغیۃ الطالبین لبیان المشائخ المحققین" مطبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ھ۔ (راقم) جس میں انہوں نے اپنی سانید جمع کی ہیں۔ مجھے اس کی بھا[illegible]
ان سے روایت کرتے ہوئے ابوطاہر نے دی ہے اور ان سب کی اجازت بھی دی ہے [illegible]
صحیح طور پر سید عمر سے اور سید عمر اپنے نانا عبداللہ مذکور سے روایت کرتے ہیں۔

ص ۱۳۲ (ولہ البصری...) بصری کے بیٹے شیخ سالم نے ایک رسالہ تالیف کیا ہے "الامداد علو الاسناد" طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ھ۔ (راقم) اس کی اجازت اور ان سب کی اجازت [illegible] صحیح طور پر سید عمر سے اور سید عمر اپنے نانا عبداللہ مذکور سے روایت کرتے ہیں مجھے شیخ سالم نے [illegible]

ص ۱۳۵ حاشیہ ۵ (در بعض تطویل...) بعض میں اکتا دینے والی طوالت پائی اور [illegible] پیدا کرنے والا اختصار اور کوئی بھی اس میزان کے مطابق نہ ملا تو مجبور ہو کر میں نے ترجمہ کا مصمم ارادہ کیا۔

ص ۱۳۷ حاشیہ ۵ (این کتاب اگرچہ...) یہ کتاب اگرچہ علم حدیث میں نہیں ہے لیکن حدیث کی بکثرت شرح کی گئی ہے اور حدیث کی حکمتیں اور اسرار بیان کئے گئے ہیں یہاں یہ اپنے فن میں ایسی کتاب ہو گئی ہے کہ اس سے پہلے اس طرح کی کتاب تصنیف نہیں کی ان ہجری بارہ سو سالوں میں عرب و عجم کے علماء میں سے کسی کی اس طرح کی تصنیف وجود [illegible]

ص ۱۳۸ حاشیہ ۳ (و رسائل تفہیمات...) اور تفہیمات کے رسائل جو دو سو سے زیادہ ہیں۔

ص ۱۳۸ حاشیہ ۱ (کاتب حروف گوید...) کاتب حروف کہتا ہے کہ یہ ہے وہ جو اس رسالے میں بیان میں میسر ہوا۔ حدیث و فقہ وغیرہ کی بعض اسانید کا بیان اس کے بعد آئے گا۔

ص ۱۴۱ حاشیہ ۲ (فقیر مناجات...) فقیر نے کوئی مناجات تصنیف نہیں کی مگر فقیر کے وا[illegible] "اعتصام" کے نام سے عربی میں ایک دعا تصنیف کی ہے۔

ص ۱۴۱ حاشیہ ۸ (رسالہ در لبس احمر...) لبس احمر کے بارے میں جو رسالہ ہے وہ در[illegible] عالم کا تصنیف کردہ ہے۔ شیخ ابوطاہر نے ہمارے ولی نعمت (شاہ ولی اللہ) سے اس کا مطالعہ کرایا اور اس پر کچھ لکھیں چنانچہ مطالعہ کے بعد انہوں نے حاشیہ [illegible] اس پر کچھ چیزیں لکھیں۔ یہی حاشیہ ان کی مؤلفات کی فہرست میں داخل ہے۔

حاشیہ ۲ (و برائے فہم معانی...) حدیث کے معانی سمجھنے اور ان کے درمیان تعارض دفع کرنے کے لئے والد ماجد قدس سرہ نے عجیب قواعد اور نادر فوائد تحریر فرمائے ہیں۔ انشاء اللہ اگر فرصت ملی تو ان میں سے کچھ نقل کر کے آپ کے لئے بھیجوں گا۔

حاشیہ ۳ (تصانیف آنحضرت...) علم دین میں آنحضرت کی تصانیف نوے کے قریب بلکہ اس سے زیادہ ہیں، یعنی تفسیر، اصول فقہ، کلام اور حدیث، مثلاً حجۃ اللہ البالغہ اور رفقہ اور منصور اور ازالہ۔

(و مسند احمد...) مسند احمد میں جو ضعیف روایات ملتی ہیں وہ حسن کے قریب ہیں جیسا کہ ہمارے شیخ اجل ولی اللہ محدث نے فرمایا۔

(کتب ھذہ الاسطر...) یہ سطریں فقیر عبدالعزیز دہلوی نے لکھیں۔

(لاجرم عزم...) مجبوراً دوسرے ترجمہ کی تالیف کا عزم مصمم ہوا اور زہراوین کے ترجمہ تک کا مسودہ مرتب ہو گیا۔ اس کے بعد حرمین کے سفر کا اتفاق ہوا اور یہ سلسلہ منقطع ہو گیا۔

(والجزتہ...) میں نے انھیں اجازت دی کہ وہ مجھ سے میری ان کتابوں اور رسائل کی روایت کریں جو میں نے تصوف وغیرہ میں تالیف کئے ہیں، وہ بھی جو انھوں نے مجھ سے پڑھے ہیں مثلاً کتاب فیوض الحرمین، اور وہ بھی جو نہیں پڑھے۔

(وقد فصلنا الاسانید...) ہم نے اپنی اسانید کی تفصیل دوسرے رسالوں میں تحریر کی ہے جو چاہے ان کی طرف رجوع کرے۔

(فمن شاء...) جو تر[illegible] چاہے وہ ہماری دوسری کتابوں کی طرف رجوع کرے۔

(ثم بعو قنی...) یہ چیز بھی میرے لئے مانع ہے کہ میرے پاس اور میرے گرد و پیش متعف[illegible] [illegible] علماء میں سے بھی ایسا کوئی نہیں کہ جن چیزوں میں شبہ ہو ان میں اس کی طرف رجوع کروں۔

(حاشیہ ۲ (در نسخہ مطبوعہ...) مطبوعہ نسخہ میں اس کی جگہ "انفاس العارفین" کا ذکر ہے ظاہر یہ تحریف ہے۔

۱۵ (فعزمت...) پھر میں نے ایک کتاب کی تالیف کا عزم کیا جس کا نام "الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" رکھوں گا... لیکن ہنوز اس کی فرصت نہیں ملی۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ص ۱۵۳ (وجمع علی...) انھوں نے مجھ سے میری بعض مصنفات سنیں مثلاً فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن "حجۃ اللہ البالغۃ" اور "المسوی" اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے رسائل جن کا شمار دشوار ہے۔

ص ۱۵۳ (والسانید الطرق...) مشہور طریقوں کے اسانید اور بعض اشغال واذکار ہمارے رسالوں میں سے ہماری کتاب "الانتباہ فی سلاسل أهل الله" میں مذکور ہے۔

ص ۱۵۴ (وانما ارتکب....) انھوں (شاہ ولی اللہ) نے اپنی عمر کے آخر میں اس کا ارتکاب کیا مؤلف (مولانا فخرالدین) کے دہلی تشریف لانے اور ان سے لوگوں کے واقف ہو جانے کے بعد اور وہ (مولانا فخرالدین) سنہ [illegible] میں دہلی تشریف لائے تھے۔

ص ۱۵۴ (وقد ذکرنا...) ہم نے خلفاء اربعہ کی سیرت تنقیح وتہذیب کے ساتھ اپنی کتابوں میں بیان کی ہے۔

ص ۱۵۶ (وقال الفقیر...) فقیر ولی اللہ کہتا ہے کہ فنون حدیث میں اس کی متعدد تصانیف ہیں۔

ص ۱۵۷ (وقد تاکد...) میرا یہ پختہ ارادہ ہو گیا کہ فارسی میں بھی اس کی شرح لکھوں۔

ص ۱۵۷ (ومصنفات...) فقیر کی ان تصانیف میں جو موطا کی شرح کے علاوہ ہیں، خصوصاً "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" میں ان بزرگوں اور دوسرے صحابہ کے مناقب پورے شرح وبسط کے ساتھ لکھی جا چکی ہے۔

ص ۱۵۸ حاشیہ (وقد شرحنا...) ہم نے موطا کی شرح "المسوی" میں ابو حنیفہ اور شافعی کے مذہب کے مطابق اس کتاب (مصفی) کے بارے میں عمرؓ کی کتاب کی شرح کر دی ہے۔

ص ۱۶۳ (الفقہ العلم...) تفصیلی دلیلوں سے استدلال کے ذریعہ شرعی فرعی احکام کا علم۔

ص ۱۶۳ (أما حدہ لقبا...) اس کی لقبی تعریف: ان قواعد کا علم جن کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ تفصیلی دلیلوں سے شرعی فرعی احکام کا استنباط کیسے کیا جاتا ہے۔

ص ۱۶۴ (ثم هذا العلم...) پھر یہ علم وہ اجمالی دلیلیں ہیں کہ تفصیلی دلیلوں کو ان کے احکام منطبق کرتے وقت ان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

ص ۱۶۴ (أقیموا الصلوۃ) نماز قائم کرو۔

ص ۱۶۴ (الأمر للوجوب) امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

۱۶۵ حاشیہ سے (إذا شرب...) جب وہ شراب پئے گا تو یاوہ گوئی کرے گا اور جب یاوہ گوئی کرے گا تو زنا کی تہمت لگائیگا پس قذف کی حد لگائی جائے گی۔

۱۶۶ حاشیہ سے (وأولات الأحمال...) اور حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل وضع کریں۔

۱۶۶ حاشیہ سے (أشهد أن...) میں شہادت دیتا ہوں کہ چھوٹی سورۂ نساء بڑی سورۂ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے۔

۱۶۷ (منها أنی وجدت...) انہی میں سے یہ ہے کہ میں نے دیکھا کہ بعض لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ابو حنیفہ اور شافعی رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف کی بنیاد ان اصول پر ہے جو کتب بزدوی وغیرہ میں مذکور ہیں۔ حالانکہ حق صرف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر اصول ان کے اقوال سے نکالے گئے ہیں میرے نزدیک یہ مسئلہ کہ "خاص مبیّن ہے اس کے ساتھ بیان لاحق نہیں ہوتا" "زیادتی نسخ ہے" "عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے" "رواۃ کی کثرت سے ترجیح نہیں ہوتی" "اگر قیاس کا دروازہ بند ہوتا ہو تو غیر فقیہ کی حدیث پر عمل واجب نہیں" "مفہوم شرط ووصف کا بالکل اعتبار نہیں" "أمر کا موجب یقیناً وجوب ہے" اور اسی جیسے دوسرے اصول کہ یہ ائمہ کے کلام سے نکالے گئے ہیں اور ان کے بارے میں ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین سے کوئی روایت نہیں۔

۱۶۷ (أخذ المصنف...) مصنف نے اپنی کتاب ارموی کی محصل سے اخذ کی ہے اور ارموی نے رازی کی محصول سے، اور محصول کا استمداد (مدد طلب کرنا) دو کتابوں سے ہے کہ وہ ان سے نہیں نکلتے۔ غزالی کی "المستصفی" اور ابو الحسین بصری کی "المعتمد" حتی کہ میں نے دیکھا ہے کہ وہ ان دونوں سے ایک ایک صفحہ یا اس کے قریب بعینہ ان کے الفاظ میں نقل کر دیتے ہیں۔

۱۶۸ (اتفق الشیخان...) شیخین اس قول پر متفق ہیں۔

۱ حاشیہ ۵ (قال الإمام علاء الدین...) امام علاء الدین حنفی میزان الاصول (ص ۱-۲) میں لکھتے ہیں: جان لو کہ اصول فقہ، اصول دین کی فرع ہے۔ لہذا ضروری تھا کہ اصول فقہ میں تصنیف کتاب کے مصنف کے اعتقاد کے مطابق ہو۔ اصول فقہ میں اکثر تصانیف معتزلہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کی ہیں جو اصول میں اور ان اہل حدیث کی ہیں جو فروع میں ہمارے مخالف ہیں' ان کی تصانیف پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اور ہمارے اصحاب کی تصانیف دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو احکام اور اتقان کے ساتھ لکھی گئی ہیں کیونکہ یہ ان حضرات کی تصانیف ہیں جو اصول و فروع کے جامع تھے جیسے ماتریدی کی "ماخذ الشرائع" اور "کتاب الجدل" اور اسی جیسی دوسری کتابیں۔ دوسری قسم وہ ہے جو معانی میں انتہائی تحقیق اور اچھی ترتیب کے ساتھ لکھی گئی ہیں کیونکہ یہ ان حضرات کی تصانیف ہیں جو منقول کے ظواہر سے فروع کے استخراج کے درپے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ اصول کے دقائق اور معقول کے قضایا میں ماہر نہ تھے اس لئے بعض فصول میں ان کی رائیں مخالفین کی رایوں کی طرف لے جاتی ہیں۔ پہلی قسم کو الفاظ و معانی کے توحش یا ہمتوں کے ضعف کی وجہ سے ترک کر دیا گیا اور دوسری قسم نے شہرت پائی۔

باب (۱)

کتاب

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کتاب کی تعریف

کتاب اللہ کا مصداق کیا ہے، اس میں امت مسلمہ کا کوئی اختلاف نہیں لیکن جہاں تک اس کی تعریف کا تعلق ہے، اس میں اصولیین نے اپنے اپنے علم و بصیرت کی رو سے مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں [1]

امام بزدوی نے کتاب کی حسب ذیل تعریف کی ہے [2]

"اما الکتاب فالقرآن المنزل علی رسول اللہ المکتوب [3] فی المصاحف المنقول

---

[1] بعض اہم تعبیرات حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ "ھو ما نقل الینا بین دفتی المصحف بالأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً" (آمدی۔ ج ۱، ص ۸۲)

۲۔ "الکتاب ھو القرآن المنزل" (ابن آمدی) نے اسی تعریف کو اقرب کہا ہے۔

۳۔ "الکتاب أی القرآن وھو ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواتراً" (تنقیح ج ۱، ص ۲۶ وارشاد ص ۳۰)

۴۔ "الکتاب القرآن وھو الکلام المنزل للإعجاز بسورة منه" یہ تعریف ابن حاجب نے کی ہے۔ (مختصر ج ۲ ص ۱۸)

۵۔ "ھو اللفظ العربی المنزل للتدبر والتذکر المتواتر" (تحریر ص ۲۹۶)

۶۔ "ھو الکلام المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول الینا نقلاً متواتراً" (ارشاد ص ۲۹)

۷۔ "ھو کلام اللہ العربی الثابت فی اللوح المحفوظ للإنزال" (ارشاد، ص ۳۰)

۸۔ "ھو کلام اللہ المنزل علی محمد المتلو المتواتر" ابن شوکانی نے اس تعریف کو سب سے بہتر کہا ہے۔

۹۔ "الکتاب القرآن والمعنی بھنا اللفظ المنزل علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم للإعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته" جمع، ج ۱، ص ۲۲۳)

ان تعریفات میں الفاظ کا اختلاف اور قیود کی کمی بیشی محض مناسبت، کفایت اور حسن تعبیر پر مبنی ہے۔ نتیجہ میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

[2] اصول بزدوی، ج ۱، ص ۲۱، ۲۲۔ نیز المنار مع فتح الغفار ج ۱، ص ۹ و ارشاد، ص ۲۹۔

[3] لفظ قرآن کا اطلاق جس طرح کلام مقروء اور کلام لفظی پر ہوتا ہے اسی طرح اس کلام ازلی اور کلام نفسی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو غیر مخلوق اور قدیم ہے (توضیح و تلویح ج ۱ ص ۲۷، ۲۸) لیکن چونکہ اصولی کی نظر میں احکام کا مدار چونکہ کلام لفظی پر ہوتا ہے کلام نفسی پر نہیں، اسی لئے کتاب یعنی قرآن کے لفظ کلام لفظی کے لئے بولے جاتے ہیں کلام نفسی کے لئے نہیں اور اسی لئے قرآن کی تعریف میں المنزل علی رسول اللہ کی قید کا مقصد اس کلام ازلی و کلام نفسی کو خارج کرنا ہے۔ (آمدی ج ۱، ص ۸۲ و تلویح ج ۱، ص ۲۸)

[4] المکتوب فی المصاحف کی قید سے اس حصہ کو خارج کرنا مقصود ہے جس کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے لیکن حکم باقی ہے جیسے الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموھما البتة نکالاً من اللہ۔ (کشف بزدوی ج ۱، ص ۲۱)۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بلا شبهة" [1]

کتاب کی تعریف جس طرز پر اصولیین کرتے ہیں خالص اس طرز پر اس کی تعریف شاہ صاحب نے کہیں نہیں کی لیکن مختلف مقامات پر اس کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب کی تعریف میں شاہ صاحب کے نزدیک وہ تمام قیود بھی ملحوظ ہیں جو امام بزدوی نے ذکر کی ہیں اور بعض زائد قیود بھی جن کا لحاظ بعض دوسرے حضرات نے کیا ہے۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"پس قرآن قدیم است باصل خود و محدث است باعتبار نزول و عربی است، و کلام حضرت حق است و منزل بوسطہ ملک کریم، و متلو بر السنہ عباد، و مکتوب در مصاحف و فخیم الشان در ملاء فرشتگان، و واجب التعظیم و کثیر البرکات و تلاوت آں موثر در مناجات بنی آدم کہ القرآن لما قرئ له و متعین در ملاء اعلی و عالم مثال" [2]

امام بزدوی نے کتاب کی جو تعریف کی ہے اس میں تین قیود خاص ہیں "المنزل علی رسول اللہ ۔۔۔ المکتوب فی المصاحف اور المنقول عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بلا شبهة"

ان میں سے مقدم الذکر دو قیود شاہ صاحب کے یہاں بھی موجود ہیں، لیکن علامہ ابن الہمام نے "العربی" کی قید بھی لگائی ہے اور علامہ شوکانی نے "کلام اللہ" اور "المتلو" کی قیود بھی نقل کی ہیں۔ شاہ صاحب کے یہاں یہ تینوں قیود بھی موجود ہیں، لیکن شاہ صاحب نے یہاں بعض زائد قیود بھی ذکر کی ہیں جن کا تعلق علم اصول فقہ سے نہیں، البتہ تواتر کی قید جو انتہائی اہم ہے، اس لئے کہ یقین اور قطعیت تواتر کے بغیر حاصل نہیں ہوتی، اس قید کا ذکر شاہ صاحب نے اس موقع پر نہیں کیا لیکن اس کی صراحت ان کے کلام میں دوسری جگہ مل جاتی ہے فرماتے ہیں:۔

---

[1] بعض نے مشہور کو بھی متواتر کی ایک قسم شمار کیا ہے اور اس قول کی بنا پر بلا شبهة کی قید سے مشہور قرأت خارج ہو گئی اور اگر مشہور متواتر کی قسم نہ ہو تو اس صورت میں بلا شبهة صرف نقلاً متواتراً کی تاکید ہو گی (کشف بزدوی ج ۱، ص ۲۱) صاحب توضیح کہتے ہیں کہ بلا شبهة کی قید کا مقصد یہ ہے کہ سورۂ نمل کے سوا باقی مقامات سے تسمیہ ہونے سے خارج ہو جائے۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قید زائد ہے چونکہ مقصود اس کے بغیر بھی حاصل ہے۔ (ج ۱، ص ۲۷)

[2] الطاف طیبات، ص ۱۶۶ - ۱۶۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"محققین علماء بر آں رفتہ اند کہ در صلوات و غیر آں خواندہ نشود مگر قراءت متواترہ۔ و قراءت متواترہ آنست کہ در وے دو چیز باہم آیند، یکے آنکہ سلسلۂ روایتش "ثقۃ عن ثقۃ" تا صحابۂ کرام رسد نہ مجرد محتمل خط، دوم آنکہ خط مصاحف عثمانیہ محتمل آں باشد۔ زیرا کہ چوں صورت حفظ آں تدوین بین اللوحین جمع است بر آں مقرر شد ہر چہ غیر آں است غیر محفوظ است، و ہر چہ غیر محفوظ است غیر قرآن است لأن اللہ تعالی قال وانا لہ لحافظون وقال إن علینا جمعہ۔ انتہی[1]

قرآن متواترہ و شاذہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قرآن صرف وہ ہے جو بطریق تواتر منقول ہو اور جو بطریق شاذ یا آحاد منقول ہے وہ قرآن نہیں[2]

البتہ یہ بات بحث طلب ہے کہ قرآن کی کونسی قراءتیں متواتر ہیں اور کونسی شاذ۔ اصولیین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ قراءت عشرہ[3] متواتر ہیں اور باقی شاذ۔ اور فقہاء میں سے بعض حضرات اصولیین سے متفق ہیں، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک قراءت سبعہ[4] متواتر ہیں اور باقی شاذ[5]۔ لیکن زرکشی لکھتے ہیں کہ قراءت سبعہ ائمہ سے تو بلاشبہ متواتر ہیں مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا تواتر محل نظر ہے[6]۔

حقیقت یہ ہے کہ قراءت کے تواتر اور شذوذ کے بارے میں اصولیین یا فقہاء کے مقابلہ میں اصحاب فن یعنی قراء کی بات زیادہ معتبر ہونی چاہیے، اسی لئے علامہ سیوطی نے اس سلسلہ میں جزری کی بات کو سب سے اچھا کہا ہے۔

علامہ جزری نے قراءت کے تواتر کے لئے تین شرائط مقرر کئے ہیں، عربیت سے موافقت[7]، خط مصحف عثمانی سے موافقت[8]، اور سند کی صحت۔ اور جس قراءت میں ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو علامہ جزری اسے ضعیف اور شاذ کہتے ہیں خواہ وہ ائمہ سبعہ سے منقول ہو یا ان سے بھی بڑے کسی آدمی سے۔ علامہ جزری نے ائمہ سلف و خلف میں سے محققین کا مسلک قرار دیا ہے[9]

---

[1] ازالۃ (ن) ج۲ ص ۹۷، ۹۸۔ [2] الاتقان ج۱ ص ۷۷، مختصر ابن حاجب ج۲ ص ۱۹
[3] یعنی وہ قراءتیں جو حسب ذیل ائمہ سے مروی ہیں (۱) ابو عمرو (۲) نافع (۳) عاصم (۴) حمزہ (۵) کسائی (۶) ابن کثیر (۷) ابن عامر (۸) یعقوب (۹) ابو جعفر اور (۱۰) خلف۔ (ارشاد)
[4] یعنی وہ قراءتیں جو پہلے سات قراء سے مروی ہیں۔ ایضاً
[5] جمع الجوامع و حاشیہ بنانی ج۱ ص ۲۳۱ [6] الاتقان ج۱ ص ۸۰
[7] مثلاً ملک اور مالک یا یخدعون اور یخادعون۔ [8] الاتقان ج۱ ص ۷۵

شاہ صاحب بھی قرآن کے لئے تواتر کی شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں اور جو متواتر نہ ہو اسے قرآن نہیں دیتے۔ اور نماز یا غیر نماز میں اس کی قراءت کو درست قرار نہیں دیتے[1]۔ نیز شاہ صاحب نے متواترہ کے لئے صرف دو شرائط مقرر کی ہیں۔ تیسری شرط جس کا ذکر جزری کے حوالہ سے پہلے ہو چکا ہے اس کا شاہ صاحب نے ذکر ہی نہیں کیا، یعنی عربیت سے موافقت۔

اس تیسری شرط کو شاہ صاحب نے شاید اس لئے حذف کر دیا ہے کہ جو قراءت ثقات سے مروی ہو اور مصاحف عثمانیہ کا خط بھی اس کا محتمل ہو اس میں یہ صورت پائی ہی نہیں جا سکتی کہ وہ عربیت کے موافق نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ ایسی قراءت جو ثقات سے مروی ہو لیکن عربیت کے موافق نہ ہو اس کے متعلق علامہ سیوطی نے بحوالہ جزری لکھا ہے کہ اس کی مثال تقریباً مفقود ہے۔

شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ حضرت ابن مسعود کی قراءت "والذکر والانثی" "وقضی ربک" کے بجائے "ووصی ربک" اور "ولم ییئس" کے بجائے "أولم یتبین" کی حضرت ابن عباس کی قراءتیں شاذ ہیں۔ یہ قراءتیں اگرچہ ثقات سے مروی ہیں اور جب حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس جیسے حضرات سے مروی ہیں تو عربیت سے ان کی ناموافقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پھر بھی شاہ صاحب نے شاذ کہا ہے صرف اس لئے کہ یہ قراءتیں مصحف عثمانی کے خلاف ہیں۔

قراءت شاذہ کا قرآن نہ ہونا متفق علیہ ہے البتہ امام ابو حنیفہ اسے ظنی حجت مانتے ہیں امام شافعی اسے حجت نہیں مانتے[2]

---

[1] ازالہ (ن) ج۲ ص ۹۷، ۹۸۔
[2] ... ج۱ ص ۸۳۔ بقول امام الحرمین کے امام شافعی کا ظاہر مذہب یہی ہے (الاتقان ج۱ ص ۸۲) لیکن ابن السبکی لکھتے ہیں کہ شوافع کا صحیح مذہب یہ ہے کہ قراءت شاذہ چونکہ خبر کے مرتبہ میں آجاتی ہے اس لئے اس سے احتجاج درست ہے (جمع ج۱ ص ۲۳۱) اسی سلسلہ کے بارے میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی قراءت میں چونکہ "فصوموا ثلثۃ ایام متتابعات" آیا ہے اس لئے شوافع اس سے قطعی نہیں احتجاج کرتے ہیں اور صوم کفارۂ یمین میں تتابع کو ضروری قرار نہیں دیتے کہ متتابعات کی قراءت منسوخ ہے (محلی شرح جمع ج۱ ص ۲۳۲، الاتقان ج۱ ص ۸۲)۔ علامہ سیوطی نے قاضی ابو الطیب، قاضی حسین، رویانی اور رافعی سے یہی نقل کیا ہے جو ابن السبکی کہتے ہیں (الاتقان ج۱ ص ۸۳)
واضح رہے کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود کی اسی متتابعات کی قراءت کی وجہ سے احناف صوم کفارۂ یمین میں تتابع کو ضروری قرار دیتے ہیں احناف یہ کہتے ہیں کہ یہ قراءت متواتر قرآن ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

قرآن میں فقیہ کا دائرہ کار | شاہ صاحب نے مضامین قرآن کو پانچ علوم پر تقسیم کیا ہے [1] ان میں سے ایک علم علم الاحکام ہے یعنی اس کا علم کہ عبادات، معاملات، تدبیر منزل اور سیاست مدنیہ میں کون کون سے امور واجب یا مستحب یا مباح یا مکروہ یا حرام ہیں۔ شاہ صاحب نے اسی علم کو فقیہ کا دائرہ کار قرار دیا ہے۔ [2]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) اور بعض حضرت ابن مسعود کا مذہب بلکہ خبر اخبر کے ہے اور خبر بھی جو نکہ مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، اس لئے اس کا لحاظ ہو گا گویا احناف کے نزدیک تتابع اس میں نہیں کہ یہ خبر یا نہیں بلکہ نہ اس میں ہے کہ قرآن ہے یا خبر اور جب قرآن نہیں تو اس کا جز ہونا نہیں ہو گا (کشف منار)

اس موقع پر یہ بات واضح ہو جانی مناسب ہے کہ قضاء رمضان کے بارے میں بھی حضرت ابی کی قراءت میں متتابعات کی زیادتی ہے لیکن چونکہ یہ مشہور نہیں بلکہ آحاد ہے اور آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں اس لئے احناف نے اس کا لحاظ نہیں کیا اور قضاء رمضان میں تتابع کو ضروری قرار نہیں دیا۔ (ایضاً ص ۱۲)

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] وہ پانچ علوم حسب ذیل ہیں۔ (۱) علم الاحکام (۲) علم مخاصمہ، (۳) علم تذکیر بآلاء اللہ (۴) علم تذکیر بایام اللہ (۵) علم تذکیر بالموت (الفوز ص ۳) شاہ صاحب الفوز الکبیر میں فرماتے ہیں "از علوم وجیبہ علم تفسیر، تاویل قصص انبیاء است ... دیگر توضیح علوم خمسہ" (ص ۴۲) اس سے معلوم ہو کہ علوم خمسہ کی توضیح شاہ صاحب کے ...

اس موقع پر یہ بات صاف ہو جانی چاہئے کہ یہ علوم شاہ صاحب کے ابتداءً دریافت کردہ معلوم نہیں، قرآن علوم اور ان علوم پر قرآن کی تقسیم کے متعلق لوگ پہلے بھی گفتگو کر چکے ہیں، شاہ صاحب کا کام صرف اتنا ہے کہ خداداد علم اور بصیرت سے ان علوم کو منقح طور پر مرتب فرما دیا اور شاہ صاحب نے زیادہ تر صرف تفہیم کیا ہے۔

علامہ سیوطی اور علامہ زرکشی علوم قرآن کے سلسلہ میں قاضی ابوبکر ابن عربی کے مختلف اقوال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: قال وأم علوم القرآن ثلاثة توحید وتذکیر وأحکام (الاتقان ج ۲ ص ۱۲۹، البرہان ج ۱ ص ۱۷)

ابن عربی نے جس علم کو علم احکام کہا ہے وہ شاہ صاحب کے یہاں بعینہ انہی الفاظ سے موجود ہے اور ابن عربی نے جسے علم تذکیر کہا ہے شاہ صاحب نے اسی کو پھیلا کر اس کی تین قسمیں کر دی ہیں البتہ جو علم ابن عربی کے یہاں علم توحید کے نام سے ہے اسے شاہ صاحب نے علم تذکیر بآلاء اللہ میں داخل مان کر اس کی جگہ علم مخاصمہ کو ایک مستقل علم قرار دیا ہے۔ علی بن عیسیٰ نے قرآن کو تیس علوم پر تقسیم کرتے ہوئے ان میں سے ایک علم "علی المحاجۃ والرد علی الملحدین" بھی ہے (الاتقان، ج ۲ ص ۱۲۹) شاہ صاحب نے اسی علم کو علم مخاصمہ سے تعبیر کیا ہے۔

[2] الفوز، ص ۳۰ امام غزالی کے قول کے مطابق آیات احکام کی تعداد پانچ سو ہے۔ (الاتقان، ج ۲ ص

مبحث اول

محکم و متشابہ

قرآن کریم میں دو قسم کی آیات ہیں محکمات اور متشابہات چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

آیات محکمات هن أم الکتاب وأخر متشابهات۔ [1]

لیکن محکم و متشابہ کی تعریف کیا ہے اور کون سی آیات یا کس قسم کے مضامین ان میں سے کس قسم کے ہیں، اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

کتب اصول وغیرہ میں ان دونوں کی جو تعریفات ملتی ہیں، ان میں سے بعض اہم تعریفات ذیل ہیں۔

۱ ـ محکم وہ ہے جس کی مراد معلوم ہو خواہ ظہور کے طور پر یا تاویل کے طور پر، اور متشابہ وہ ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ نے صرف اپنے لئے مخصوص کر رکھا ہو۔ [2]

۲ ـ محکم وہ ہے جس کے معنی واضح ہوں اور متشابہ وہ ہے جس کے معنی واضح نہ ہوں۔ [3]

۳ ـ محکم وہ ہے جس کی دلالت اس طرح واضح ہو کہ اس میں نسخ کا احتمال نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جو اس طرح مخفی ہو کہ اس کے معنی نہ عقلاً معلوم ہو سکتے ہوں نہ نقلاً، بلکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے مخصوص کر رکھا ہو۔ [4]

۴ ـ محکم وہ ہے جس کی تاویل میں ایک کے سوا کسی دوسری وجہ کا احتمال نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جس میں متعدد وجوہ کا احتمال ہو۔ [5]

---

[1] آل عمران (۳) ۷۔

[2] الاتقان ج ۲ ص ۲۔ اس تعریف کے مطابق متشابہ ... میں قیامت کا قیام، دجال کا خروج اور سورتوں کی ابتداء میں حروف مقطعات کو پیش کیا جاتا ہے۔ قرطبی نے اس کے بارے میں کہا ہے "هذا أحسن ما قیل فی المتشابه" (الجامع لاحکام القرآن ج ۴ ص ۱۰) آلوسی نے اس قول کو اہل سنت سے منسوب کرتے ہوئے اسی کو مختار کہا ہے (مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۶۸) آمدی نے اس قول کو اور اس کے بعد والے ... صحیح کہا ہے (ج ۱ ص ۸۵)

[3] ایضاً، شرح مختصر المنتہیٰ ج ۲ ص ۲۲۔

[4] مناہل العرفان، ج ۲ ص ۱۶۸

[5] حصامی اصول الفقہ ص ۳۶ ب، الاتقان ج ۲ ص ۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۵ ۔ محکم وہ ہے جس کے معنی معقول ہوں اور متشابہ وہ ہے جو ایسا نہ ہو مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا شعبان کے بجائے رمضان کے ساتھ مخصوص ہونا [1]

فرائض، وعد اور وعید محکم ہیں اور قصص و امثال متشابہ ہیں [2]

۷ ۔ محکم وہ ہے جس سے عمل متعلق ہو اور متشابہ وہ ہے جس سے صرف ایمان متعلق ہو [3]

۸ ۔ ناسخ محکم ہے اور منسوخ متشابہ [4]

۹ ۔ محکم وہ ہے جس کے علم کی تحصیل کسی جلی یا خفی دلیل سے ممکن ہو اور متشابہ وہ ہے جس کی معرفت کی کوئی سبیل نہ ہو۔ [5]

شاہ صاحب کے نزدیک محکم و متشابہ کی تعریف

شاہ صاحب نے محکم و متشابہ کی تعریف کے سلسلہ میں مذکورہ اقوال میں سے چوتھا قول اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں :۔

"أقول الظاهر أن المحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً …… والمتشابه ما احتمل وجوهاً إنما المراد بعضها." [6]

اسی طرح دوسری جگہ فرماتے ہیں :۔

"باید دانست کہ محکم آنست کہ دانندۂ لغت ازاں کلام بجز یک معنی ادراک نکند …… و متشابہ آنست کہ محتمل مردو معنی باشد" [7]

محکم و متشابہ کی یہ تعریف بعینہٖ وہی ہے جو امام شافعیؒ سے منقول ہے۔ چنانچہ صاحب تفسیر المنار لکھتے ہیں :۔

"وعن الشافعي قال المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً والمتشابه ما احتمل من التأويل وجوهاً." [8]

---

[1] الاتقان، ج ۲ ص ۲ — [2] ایضاً

[3] ایضاً، ص ۳ — [4] ایضاً ص ۳۲

[5] تفسیر کبیر، ج ۲ ص ۵۹۸ — [6] حجۃ اللہ، ج ۱ ص ۱۴۲

[7] الفوز ص ۲۶ ۔ ۲۷ — [8] ج ۳ ص ۱۹۰

اس تعریف کی وسعت میں کیا کیا چیزیں آجاتی ہیں یہ بات پورے طور پر اس وقت منقح ہوگی جب سمجھ لیا جائے جو وجوہ خفا کے سلسلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان ہے۔

صورت یہ ہے کہ شوافع کے یہاں وجوہ بیان و خفا کی وہ تفصیلات نہیں جو احناف کے یہاں ہیں۔ احناف کے نزدیک وجوہ بیان کی طرح وجوہ خفا کی بھی چار قسمیں ہیں، یا احناف کی اصطلاح کے مطابق یوں کہا جا سکتا ہے کہ وجوہ بیان کے متقابلات چار ہیں : (۱) خفی، (۲) مشکل، (۳) مجمل، اور (۴) متشابہ [1]۔ اور ان چاروں میں فرق وہ اس طرح کرتے ہیں کہ "فإن خفي لعارض وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلاً فمشكل أو بل نقلاً فمجمل …… فمتشابه" [2]

لیکن شوافع کے یہاں وجوہ خفا کی یہ تقسیمات نہیں اور مجمل اور متشابہ ان کے نزدیک ایک ہیں۔ شوافع کے نزدیک متشابہ کی جو تعریف ہے وہ تو اوپر گذر چکی، مجمل کی تعریف ان کے نزدیک یہ ہے :۔

"وقالت (الشافعية) أي اللفظ الذي (خفي) المراد منه (مطلقاً) سواء كان بنفس الصيغة أو بعارض عليها (مجمل)" [3]

ظاہر ہے کہ مجمل کی یہ تعریف خفی، مشکل بلکہ مشترک کو بھی شامل ہے [4]۔ اور مجمل اور متشابہ کے ایک ہونے کے بارے میں استاد ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں :۔

"وأما المتشابه فاختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال هو والمجمل واحد، ومنهم من قال المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه" [5]

اور آخر میں لکھتے ہیں "والصحيح هو الأول" [6]

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں : "(مقتضى كلام الحنفية تساويهما) أي المجمل والمتشابه" [7]

---

[1] …منار، ج ۱ ص ۱۶ — [2] توضیح ج ۱ ص ۱۲۶ — [3] تحریر ابن ہمام، ج ۱ ص ۲۹۰

[4] امام صاحب کہتے ہیں کہ اشتباہ کبھی اشتراک کی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ (مختصر ج ۲ ص ۲۲)

[5] … ص ۲۹ — [6] ایضاً

[7] … و تحبیر ج ۱ ص ۱۶۲۔ علامہ بیضاوی نے متشابہ کو مجمل اور ماؤل کے درمیان مشترک مانا ہے۔ علامہ ابن ہمام نے ان کی یہ بات نقل کر کے اسے قابل تسلیم قرار نہیں دیا۔ (تقریر و تحبیر ج ۱ ص ۱۶۲)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس تفصیل کے بعد یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ شاہ صاحب نے امام شافعیؒ کے مطا[بق] متشابہ کی جو تعریف کی ہے وہ خفی، مشکل، مجمل اور مشترک سب کو شامل ہے [1]۔ مجمل کو اس [لئے] کہ مجمل اور متشابہ دونوں ایک ہیں اور باقی ماندہ کو اس لئے کہ ان سب میں وجوہ متعددہ کا ا[حتمال] ہوتا ہے، خواہ وہ عارض کی وجہ سے ہو یا نفس صیغہ کی وجہ سے۔

متشابہات کی تعیین

قرآنی متشابہات کے بارے میں تزاحم آراء و اقوال کی وجہ سے اس کی [تعیین] ممکن نہیں کہ کون کونسی چیزیں متشابہات میں سے ہیں۔

اول تو علامہ سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں علماء کے تین اقوال نقل کئے ہیں [2]

۱ — پورا قرآن محکم ہے، اس لئے کہ خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "کتاب احکمت آیاتہ" [3]

۲ — پورا قرآن متشابہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "کتابا متشابہا مثانی" [4]

۳ — بعض آیات محکم ہیں بعض متشابہ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "منہ آیات محکمات ہن ام الکتاب واخر متشابہات" [5]

پھر جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ قرآن کی بعض آیات محکم ہیں، بعض متشابہ، ان کے نزدیک کون کونسی چیزیں متشابہات میں داخل ہیں، اس کی تعیین بھی ممکن نہیں [6]

علامہ سیوطیؒ نے حسب ذیل چیزوں کو متشابہات میں ذکر کیا ہے [7]

آیات صفات، استواء، نفس، وجہ، عین، ید، ساق، صفت قرب، صفت فوقیت، صفت [...] صفت حب، صفت غضب، صفت رضا، صفت عجب، صفت رحمت، لفظ عند، وھو [...]

[1] چنانچہ متشابہ میں مشترک کے سوا باقی تمام چیزوں کی شمولیت کے بارے میں صاحب مسلم اور ان کے شارح فواتح کہتے ہیں (وقال الشافعیہ ... المحکم المتضح المعنی نصا کان أو ظاہرا) فیتناول الأمثلۃ المذکورۃ فی تقسیمھا (والمتشابہ غیرہ) فیتناول تمام الخفاء (مسلم و فواتح) ج ۲ ص ۲۲۔

[2] الاتقان ج ۲ ص ۲۔ [3] ہود (۱۱) ۱۔

[4] زمر (۳۹) ۲۳۔ [5] آل عمران (۳) ۷۔

[6] چنانچہ امام رازی لکھتے ہیں کہ عام دستور یہ ہے کہ اصحاب مذاہب میں سے ہر شخص ان آیات کو جو اس کے مذہب کے موافق ہوتی ہیں محکم کہتا ہے اور جو آیات فریق مخالف کے مذہب کے موافق ہوتی ہیں ان کو متشابہ کہہ دیتا ہے چنانچہ (فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر) اور (وما تشاؤون الا ان یشاء اللہ رب العالمین) میں سے معتزلہ آیت کو محکم دوسری کو متشابہ اور سنی پہلی کو متشابہ اور دوسری کو محکم کہتے ہیں۔ (باقی برصفحہ آئندہ)

[...] ھو اللہ فی السموات وفی الارض، سنفرغ لکم ایہا الثقلان (صفت فراغت) [...] مقطعات۔

[حر]وف مقطعات کے سوا، علامہ سیوطیؒ نے جتنی چیزیں بیان کی ہیں، وہ تمام در اصل صفات [...]ت ہیں۔

صاحب تلویح نے ان صفات میں قدم، سمع اور بصر کا بھی اضافہ کیا ہے [1]

[صا]حب کشف بزدوی نے رویت باری، ید، وجہ اور استواء کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ بالاتفاق [متشابہات] میں سے ہیں، اسی لئے سلف سے ان کی کوئی تاویل منقول نہیں، بلکہ وہ اس سے منع [کرت]ے ہیں [2]

لیکن استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب کشف کی یہ بات تمام صفات باری پر صادق آتی ہے۔ یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ خلف سے صفات کی جو تاویلات منقول ہیں وہ اس [...] وہ ان کو متشابہات نہیں مانتے بلکہ صرف اس لئے کہ وہ متشابہات میں خوض کو جائز سمجھتے ہیں [جیسا کہ آئ]ندہ معلوم ہوگا، ورنہ صفات سلف و خلف دونوں کے نزدیک متشابہ ہیں، فرق صرف یہ ہے [کہ سلف نے] ان میں بالکل تاویل نہیں کی اور خلف نے علی سبیل الاحتمال تاویل کی ہے نہ کہ علیٰ [سبیل الج]زم [3]

[خلا]صہ یہ ہے کہ متشابہات کی پوری فہرست میں اصحاب علوم میں اتفاق نہیں، کم از کم صفات کے [متشابہات میں سے ہو]نے پر سب کا اتفاق ہے۔

[شاہ صا]حب کے نزدیک کون کونسی چیزیں متشابہات میں سے ہیں

شاہ صاحب نے اپنی تصنیفات میں اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس [سے م]علوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حسب ذیل چیزیں متشابہات میں سے ہیں:۔

[...] (گزشتہ) چنانچہ امام رازیؒ نے محکم و متشابہ کی تعیین کے لئے قانون بیان کیا ہے کہ اگر کسی لفظ میں دو معنی کا [احتمال ہو اور] وہ ایک معنی راجح اور دوسرے میں مرجوح ہو تو اگر لفظ کو معنی راجح پر محمول کیا جائے تو وہ محکم ہوگا اور اگر مرجوح [پر محمول] کیا جائے تو متشابہ ہوگا (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۹۹)۔ [1] الاتقان ج ۲ ص ۶-۸

[2] [...] صفحہ ھذا) ج ۱ ص ۱۲۶ [3] ج ۱ ص ۵۹

[...] ج ۱ ص ۲۶۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ید، رجل، ضحک، علو، عظمت، جہت، غضب، جود، استواء، ذات، سمع، بصر، کلام، قدرت، وزن اعمال، مرور علی الصراط، قبر میں میت کا بیٹھنا، قبر میں سوال، قبر کا وسیع یا تنگ ہونا، بعث و حشر اور بعث کے بارے میں مختلف روایات، تشبیہات، صفات اور معاد یات ؎

ان تمام امور کا خلاصہ صرف دو چیزیں ہیں (۱) صفات و تشبیہات، اور (۲) معادیات۔ باقیماندہ امور انہی دو کی تفصیلات ہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب چار اسباب تشابہ مع امثلہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"متشابہ آنست کہ محتمل مر دو معنی باشد بسبب احتمال رجوع ضمیر بدو مرجع چنانکہ شخصے گفت أمرنی الأمیر أن العن فلانا لعنہ اللہ، یا مشترک کہ دو معنی دارد مانند لامستم دو جماع و لمس بید و احتمال عطف بر قریب و بعید، مانند وامسحوا برؤسکم وأرجلکم فی قراءۃ الکسرۃ و احتمال عطف و استیناف، مانند لا یعلم تاویلہ إلا اللہ والراسخون فی العلم" ؎

شاہ صاحب نے یہاں جن چار چیزوں کا ذکر کیا ہے دراصل ان کی حیثیت چار کلیات کی ہے جن کے تحت بے شمار جزئیات مندرج ہو سکتے ہیں اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حسب ذیل چیزیں بھی متشابہات میں سے ہیں۔

۱ ۔ ہر وہ موقع جہاں ایک ضمیر کے دو مراجع کی طرف لوٹنے کا احتمال ہو۔

۲ ۔ ہر مشترک کلمہ۔

۳ ۔ ہر وہ موقع جہاں قریب اور بعید پر عطف کا احتمال ہو۔

۴ ۔ ہر وہ موقع جہاں عطف اور استیناف دونوں کا احتمال ہو۔

ایک جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"والمتشابہ ما احتمل وجوھا، إنما المراد بعضھا کقولہ تعالیٰ لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا" ؎

؎ تاویل ص ۳۴، ۹۲، ۹۳، ۱۰۳، الفوز ص ۱۴، حجۃ، ج ۱ ص ۹، ۱۰، ۹۳، البدور ص ۲۰۳، ۲۰۴ خطاب ج ۳ ص
؎ الفوز، ص ۲۷۔ ؎ حجۃ، ج ۱ ص ۱۰۲۔

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک عموم بھی متشابہ کی فہرست میں داخل ہے کیونکہ اس کے اشتباہ کی وجہ یہ ہے جو عام ہے۔

ایک موقع پر شاہ صاحب نے اسباب خفاء اور اسباب "عدم وصول بمراد لفظ" کا تفصیلی ذکر کیا ہے ان اسباب میں حسب ذیل امور کا بھی ذکر ہے۔

(۱) انتشار ضمیر، (۲) تعدد مراد از لفظ واحد، (۳) استعمال کنایہ و تعریض و متشابہ و مجاز عقلی ؎ انتشار ضمیر کو تو شاہ صاحب نے دوسری جگہ صراحۃً سبب تشابہ قرار دیا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا، جب شاہ صاحب کے نزدیک متشابہ کی تعریف یہ ہے کہ "ما احتمل وجوھا" تو باقیماندہ دوسرے امور بھی ان کے نزدیک متشابہ ہوں گے کیونکہ یہ تعریف ان پر بھی صادق آتی ہے ؎

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حسب ذیل امور متشابہات میں سے ہیں (۱) صفات و تشبیہات، (۲) معادیات، (۳) مشترک، (۴) عام، (۵) مجاز، (۶) کنایہ، (۷) تعریض، (۸) وہ موقع جہاں ایک ضمیر کے دو مراجع کی طرف لوٹنے کا احتمال ہو، (۹) وہ موقع جہاں قریب اور بعید پر عطف کا احتمال ہو، (۱۰) وہ موقع جہاں عطف اور استیناف دونوں کا احتمال ہو اور ان کے علاوہ وہ تمام صورتیں جو احناف کی اصطلاح کے مطابق (۱۱) خفی (۱۲) مشکل (۱۳) مجمل کے تحت آتی ہیں۔

؎ الفوز، ص ۱۵۔ شاہ صاحب نے الفوز الکبیر میں صفحہ پر کنایہ، تعریض اور مجاز عقلی کی خود تعریف کی ہے۔ کنایہ آنست کہ حکمے اثبات کنند و قصد ثبوت عین آں نباشد بلکہ قصد آں باشد کہ انتقال کند ذہن مخاطب بلازم آں بلزوم عادی یا عقلی چنانکہ از ۔۔۔ ید او مبسوط است معنی سخاوت ادراک کرده شود ۔۔۔ و تعریض آن است کہ حکم عام ذکر کنند و مقصود تعریض بحال شخص خاص باشد یا تنبیہ بحال شخص معین و بعض خصوصیات آن شخص در کلام آید تا مخاطب را بر آن شخص مطلع سازد ۔۔۔ چنانکہ وما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ إذا قضی اللہ ورسولہ أمرا الآیۃ تعریض است بزینب و برادر او ۔۔۔ و مجاز عقلی آن است کہ اسناد کنند فعل را بآنچہ فاعل نیست و مفعول بہ سازند چیزے را کہ مفعول بہ آن نیست بعلاقہ آنکہ میان این ہر دو مشابہتے ست در حکم و علاقہ آن کہ راست کہ داخل در اعداد آن ست و یکے از جنس آن، مانند آنکہ گویند بنی الامیر القصر، حال آنکہ بانی عملۂ او بودند۔

؎ چنانچہ علامہ آمدی نے بھی اسماء مجازیہ، کنایات اور استعارات کو متشابہات میں سے شمار کیا ہے۔ (ج ۱، ص ۸۶)۔

Toobaa-elib... blogspot.com

متشابہات کی اس طویل فہرست کو بآسانی دو قسموں پر منقسم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ متشابہات جن میں خوض، بطریق سلف، ممنوع ہے اور جن کی مراد اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، یعنی صفات و تشبیہات و معادیات، دوسرے وہ باقی ماندہ متشابہات جن میں غور کرکے ان کی مراد کی تعیین کی مساعی فقیہ کے ذمہ ہیں۔ پہلی قسم کے متشابہات در اصل حقیقی متشابہات ہیں اور دوسری قسم کے غیر حقیقی۔ اسی لئے احناف ان دوسری قسم کے متشابہات کو متشابہات سے تعبیر ہی نہیں کرتے۔

حروفِ مقطعات

بعض لوگ حروف مقطعات کو متشابہات میں سے شمار کرتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ متشابہات میں سے نہیں بلکہ علم بالرمز کے قبیل سے ہیں اور ان میں ہر اس تاویل کا احتمال ہے جو لغت اور شریعت کے خلاف نہ ہو[1]

علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ مختار یہی ہے کہ حروف مقطعات متشابہات میں سے ہیں[2]

حروف مقطعات شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں سے ہیں یا نہیں، اس کے بارے میں ان کی کوئی تصریح نظر سے نہیں گذری۔ البتہ یہ بات سامنے ہے کہ انھوں نے ان کی تاویلات کی ہیں لیکن ان کی یہ تاویلات اس کو مستلزم نہیں کہ یہ ان کے نزدیک متشابہات میں سے نہ ہوں۔ کیونکہ متشابہات کی کوئی قسم ایسی نہیں جس کی شاہ صاحب نے تاویل نہ کی ہو، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا اس لئے ہو سکتا ہے کہ حروف مقطعات بھی ان کے نزدیک متشابہات میں سے ہوں اور پھر بھی انھوں نے ان کی تاویلات کی ہوں۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حروف مقطعات کو بھی شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں سے ہونا چاہئے کیونکہ شاہ صاحب نے ان کی جو تاویلات کی ہیں ان کے متعلق یقین کے ساتھ وہ خود بھی نہیں کہہ سکتے کہ صرف وہی صحیح ہیں اور دوسروں نے جو تاویلات کی ہیں وہ یقیناً غلط ہیں۔ ورنہ اگر یقین کے ساتھ کسی ایک جانب کو صحیح اور دوسری جانب کو غلط کہا جا سکتا تو حروف مقطعات کی جو تاویلات کم از کم حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں وہ اس کی زیادہ مستحق ہیں کہ شاہ صاحب کی تاویلات کے مقابلہ میں انھیں صحیح کہا جائے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے

[1] کشف بزدوی۔ ج ۱ ص ۵۸ [2] الاتقان ج ۲ ص ۸

...ت کے ساتھ یہ دعا فرمائی تھی کہ اللّٰھم فقہہ فی الدین وعلمہ التاویل[3]

...او جب صورت حال یہ ہے کہ جانبین میں صحت اور غلطی یا صرف صحت یا صرف غلطی کا ... بلکہ ان میں اور بھی جو متعدد تاویلات ہوتی ہیں ان میں سے ہر تاویل میں یہی احتمالات ...ات ہیں، والمتشابہ ما احتمل وجوھا کی فہرست میں آتے ہیں اس لئے انھیں بھی ... سے ہونا چاہئے۔

...صاحب نے ان حروف کی تاویلات کو اپنے مخصوص وہبی علوم میں سے شمار کیا ہے[4] ... تاویلات کی ہیں ان کا خلاصہ ان کی اس عبارت سے معلوم ہو جاتا ہے کہ

حروف مقطعہ اسمائے سور اند بآں معنی کہ مجملاً دلالت می کنند بر آنچہ مفصلاً در سورہ مذکور می شود[5]

...بات کہ حروف مقطعہ سورتوں کے نام ہیں، یہ تو شاہ صاحب کی منفرد بات نہیں، بعض ...ت بھی یہی کہتے ہیں[6] البتہ اپنے مسمیات، یعنی مضامین سور پر ان حروف یا اسما ...ی دلالت کس طرح ہے، اس میں شاہ صاحب نے اپنے مخصوص فکر کی جولانی دکھائی ہے ... علم بحقیقۃ الحال۔

قصص کو بعض علما نے متشابہات میں سے شمار کیا ہے[8]۔ لیکن شاہ صاحب کی اس سلسلہ میں کوئی تصریح نہیں ملتی کہ وہ انھیں متشابہات میں سے شمار کرتے ہیں یا نہیں۔ ...کی صراحت ضرور ملتی ہے کہ متشابہات کی تاویل کی طرح قصص کے استقصا اور اکثار کو بھی وہ ...صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی کے خلاف قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

مرضی شارع عدم خوض بود در تاویل متشابہ قرآن و تصویر حقائق صفات النبیہ و تسمیہ مبہم و استقصائے قصص بود[9]

... ج ۱ ص ۲۹۔ [4] الفوز۔ ص ۴۰ [5] ایضاً

... ج ۱ ص ۸۴۔ نزہۃ القلوب۔ ج ۱ ص ۳۰۳۔ آمدی۔ ج ۱ ص ۸۶

... کافی لکھتے ہیں۔ ولم یصب من تحمل لتفسیرھا فان ذلک من القول علی اللہ بما لم ... اللہ سبحانہ بمحض الرائے وقد ورد الوعید الشدید علیہ (ارشاد ص ۳۲)

... ج ۲ ص ۲ [9] الفوز ص ۱۳

Toobaa-elib .blogspot.com

۲ ۔ "واکثار از تفاصیل قصص اسرائیلیہ نیز مرضی نبود" [۱]

ان دونوں مقامات پر استقصاء اور اکثار سے شاہ صاحب کی مراد کیا ہے، اس کی ...

ان کی اس عبارت سے معلوم ہوتی ہے کہ

"ذکر بقرہ بنی اسرائیل کہ زرد بود یا سیاہ یا ابلق کلب اصحاب کہف کہ ابلق بود یا احمر لا یعنی است و صحابہ آں را ضیع می دانستند" [۲]

مطلب یہ ہے کہ قصص کے جن پہلوؤں سے قرآن کریم نے سکوت اختیار کیا ہے، ... بنی اسرائیل سے لے کر ان پہلوؤں کو بیان کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی اور صحابہؓ ... طرزِ عمل کے خلاف ہے [۳]

---

[۱] ازالہ، جلد ۲ ص ۲۱۳ [۲] الفوز، ص ۳۶۔

[۳] اخبار بنی اسرائیل کے نامرضی ہونے کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے فرمایا ہے ... عمرؓ کے تورات کا نسخہ حضورؐ کے سامنے پڑھنے اور آپ کے ناپسند فرمانے کا ذکر ہے اور اسی موقع پر ایک اثر بھی نقل کیا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ "اے مسلمانوں کی جماعت تم اہل کتاب سے کسی چیز کے متعلق کیوں پوچھتے ہو حالانکہ تمہاری اپنی کتاب میں جسے اللہ تعالیٰ نے تمہارے نبی پر نازل فرمایا، اللہ تعالیٰ کی طرف سے، بغیر کسی آمیزش کے خالص اخبار موجود ہیں۔ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ اللہ تعالیٰ نے خود فرما دیا ہے کہ اہل کتاب نے اللہ کی کتاب میں تغیر و تبدل کر دیا ہے۔ اور اپنی طرف سے لکھ کر کہہ دیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے تاکہ اس ذریعہ وہ تھوڑی قلیل حاصل کر سکیں۔ جو علم تمہارے پاس ہے اس کے ہوتے تمہیں ان سے پوچھنے کی کیا ضرورت جبکہ ہم نے نہیں دیکھا کہ ان کا کوئی آدمی بھی تم سے تمہاری کتاب کے بارے میں پوچھتا ہو" (ج ۲ ص ۲۹)۔

بنی اسرائیل سے روایت کرنے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو متخالف روایات ہیں۔ ایک روایت میں ہے "حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج"۔ دوسری روایت میں ہے "لا تصدقوا ... ولا تکذبوھم"۔

ان دونوں روایتوں کو ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب نے ان میں اس طرح تطبیق دی کہ اعتبارات علیحدہ علیحدہ ہیں ان مواقع میں جہاں خرابی دین سے اختلاط کا اندیشہ نہ ہو اہل کتاب سے روایت جائز ہے ان کے باقی امور میں ان سے روایت جائز نہیں۔ (حجۃ، ج ۱، ص ۱۷۱)

اسی موقع پر شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے کہ کتب تفسیر میں درج شدہ اسرائیلیات اور علماء ... سے منقول اخبار جو کتب تفسیر میں موجود ہیں، ان میں سے اکثر ایسی ہیں کہ ان پر کسی حکم یا عقیدہ کی بنیاد رکھی جا سکتی۔ (ایضاً)

...تقصائے قصص اور تاویل الاحادیث

اس موقع پر غور طلب بات یہ ہے کہ استقصاء کی کیا صرف یہی ایک صورت ہے کہ کسی قصہ کی غیر مذکورہ ... کو اخبار بنی اسرائیل سے لیکر ذکر کیا جائے۔

... راقم الحروف کے خیال میں استقصاء کی صرف یہی ایک صورت نہیں بلکہ یہ صورت بھی استقصاء ... ہی کی ہے کہ ان توضیحات کو جو تبیٰ قصص میں درج نہیں اپنے ذہن سے پیدا کیا جائے کیونکہ اخبار بنی اسرائیل ... تفصیلات لینے کی ممانعت کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ ہو سکتا ہے وہ تفصیلات واقعہ کے مطابق نہ ہوں ... من گھڑت ہوں اور ان کی نقل کا سلسلہ چل پڑا ہو۔

اور جب من گھڑت ہونے کے احتمال کی وجہ سے اخبار ناقابل اعتبار ہو سکتی ہیں اور ان کا قبول یا ... شارع کی مرضی کے خلاف ہو سکتا ہے تو خود اپنی طرف سے کسی قصہ کی بعض توضیحات گھڑ لینا بھی ... کی مرضی کے خلاف ہوگا اور یہ بھی استقصائے ممنوعہ کی فہرست میں شمار ہوگا۔

خود شاہ صاحب ایک موقع پر اسبابِ نزول کے سلسلہ میں لکھتے ہیں۔

"و حصل دریں باب ایراد قصص مسموعات بے تصرف عقل" [۱]

لیکن تاویل الاحادیث میں شاہ صاحب نے خصوصیت کے ساتھ خوارق کی جو تاویلات کی ہیں ان میں ... صاحب بصیرت یہ تو اندازہ لگا سکتا ہے کہ ان میں قصص کی توضیحات نامسموعہ کا ایراد اور عقل کا ... کس حد تک ہے۔

تاویل الاحادیث میں شاہ صاحب نے قصص کی تاویلات کی ہیں جیسا کہ خود اس کتاب کے ... ہر ہے۔ لیکن قصص کی تاویلات کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قصص شاہ صاحب کے نزدیک ... ت میں سے نہیں، کیونکہ جیسا کہ متشابہات کی بحث میں لکھا جا چکا ہے، اول تو شاہ صاحب کی ... مطابق راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں، پھر یہ کہ شاہ صاحب عملاً بھی تمام ... ت کی تاویلات کرتے ہیں۔

"تاویل الاحادیث کا اصل موضوع قصص انبیاء کی حکمت کا بیان ہے۔ ان قصص میں جہاں ... خوارق آتے ہیں، شاہ صاحب نے ان کی تاویلات بھی کی ہیں۔

---

[۱] الفوز، ص ۳۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ خوارق بھی ان امورِ عادیہ میں سے ہیں جو طبعی اور عنصری اسباب سے وابستہ ہوتے ہیں، انھیں خوارق صرف اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کے اسباب ضعیف اور قلیل الوقوع ہوتے ہیں اور عوام کے لئے وہ متوقع نہیں ہوتے۔[1]

خوارق کی ان تاویلات سے شاہ صاحب کا مقصد یہ ہے کہ مسببات کو عادی اسباب سے وابستہ کرکے انھیں فہمِ عام سے قریب کر دیا جائے۔

لیکن شاہ صاحب کی بیان کردہ تمام تاویلات ایسی نہیں جو خوارق کو فہمِ عام کے قریب اور غیر عادی امور کو عادت کے مطابق بنا دیں۔ بلکہ بعض مواقع پر شاہ صاحب نے ایسے عنصری اور عادی اسباب بھی بیان کئے ہیں جو بجائے خود خوارق ہیں اور جن سے بجائے اس کے کہ خوارق کو سمجھنے میں مدد ملے خود ان اسباب کو سمجھنے میں ذہن الجھ جاتا ہے۔

مثلاً سمندر سے حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل کے پار ہونے اور فرعون اور اس کے لشکر کے غرق ہو جانے کی تاویل میں لکھتے ہیں۔

"فلما وصلوا الی الیم سلط اللہ علیہم ریحا قویۃ شقت بعضہ و لیبست بعضہ وتصرفت فی بعضہ کتصرفہا فی اجزاء الارض حین تصیر اعصارا فانجی بنی اسرائیل واہلک فرعون وجنودہ"[2]

اسی طرح ایک جگہ بنی اسرائیل کے بندر بن جانے کی تاویل شاہ صاحب اس طرح کرتے ہیں کہ

"ذلک بان جبل السمک فاسد المزاج متعفن الطبیعۃ فلما اکلوہا سری سوء المزاج فیہم وتغیرت ابدانہم وتغیر تولد المنہمد فیہا فاصبغ ہذا التغیر نبت الشعر والقی علیہم الصغار والہوان وصاروا قردۃ"[3]

حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ

چونکہ حضرت مریمؑ کی والدہ لڑکے کی متمنی تھیں اس لئے ان کی قوتِ متخیلہ کا اثر یہ ہوا کہ حضرت مریمؑ میں بھی ذکورت کا مزاج پیدا ہو گیا۔

جوان ہو جانے کے بعد جب وہ ایک بار حیض سے پاک ہوئیں تو غسل کے لئے ایک تنہا

[1] تاویل۔ ص ۱۰۱۹۔ [2] ایضاً ص ۴۷ [3] ایضاً ص ۴۳

گوشے میں گئیں اور آڑ کرکے اپنے کپڑے اتار دیئے۔ عین اس وقت حضرت جبرئیلؑ حسن، شباب اور جسمانی کمال کا مجسمہ بن کر سامنے آ گئے۔

حضرت مریمؑ بھی چونکہ جوان تھیں اس لئے انھیں اپنے نفس پر فساد کا اندیشہ ہوا اور اس وقت ان کے بدن اور نفس میں وہ متصادم کیفیات پیدا ہوئیں، طبیعت میں وہ کیف و سرور پیدا ہوا جو جماع کے وقت ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے ان کے نسلی قویٰ میں ہیجان پیدا ہو گیا اور نفس بارگاہِ خداوندی میں عصمت کے لئے ملتجی ہوا۔

جب حضرت جبرئیلؑ نے کہا کہ میں خدا کا فرستادہ ہوں اور خدا کے حکم سے تمہیں ایک لڑکا بخشتا ہوں، تو حضرت مریمؑ میں ابتہاج و انشراح اور انس کی کیفیت پیدا ہوئی۔

حضرت جبرئیلؑ نے فرج و انس کی یہ کیفیت دیکھ کر ان کی شرمگاہ میں پھونک ماری جو ان کے منی، اس سے رحم میں گدگدی پیدا ہوئی، نتیجۃً انھیں انزال ہوا اور حمل قائم ہو گیا۔

چونکہ حضرت مریمؑ کے مزاج میں اپنی والدہ کی قوتِ متخیلہ کے اثر سے ذکورت تھی، اس لئے ان کے منی میں بھی مذکر کے مادۂ منویہ کی خصوصیت تھی اور اسی لئے حمل قائم ہوا۔

اس موقع پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ شاہ صاحب دہریین کی طرح اس کے قائل بھی نہیں کہ کوئی غیر عادی اور طبعی سبب کے بغیر وقوع میں آ ہی نہیں سکتی، کیونکہ اسی تاویل الاحادیث میں خوارق کے متعلق خود شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان کا کوئی طبعی سبب نہیں، ان کا وقوع محض ارادۂ خداوندی سے ہوتا ہے مثلاً

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جو الواح کوہِ طور پر ملی تھیں، ان کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ ایسے جوہر کی تھیں جو جنت کے زمرد سے مشابہ تھا اور اس جوہر کا وجود کسی عنصری سبب کے بغیر صرف اللہ کے لفظ "کن" کا نتیجہ تھا۔[1]

حضرت مریمؑ کو جو پھل ملتے تھے ان کے بارہ میں فرماتے ہیں کہ کسی عنصری سبب کے بغیر انھیں اللہ تعالیٰ محض اپنے لفظ "کن" سے پیدا فرماتا تھا۔[2]

اور صرف ان خوارق کے بارے ہی میں شاہ صاحب نے یہ بات نہیں فرمائی بلکہ اس زمانے کے

[1] تاویل۔ ص ۶۹۔ [2] ایضاً ص ۶۷

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تمام خوارق کے بارے میں فرمادیا کہ حضرت زکریا کو یہ معلوم ہوگیا تھا کہ

• التکوین یومئذ لا یتوقف علی سبب عنصری کالأیام التی کانت عند خلق آدم علیہ السلام۔[1]

ایک جگہ لکھتے ہیں کہ ظہور قیامت کا مبدأ اور اس کی علامات تین چیزیں ہیں ... کے بارے میں لکھتے ہیں:

• الثالث سر خفی فی الحکمۃ الربانیۃ لا یتناولہ لم، کما لا یتناول کون النار حارۃ یابسۃ دون الماء وکون الشمس تجری من المشرق الی المغرب فی حرکتھا النہریۃ ومن المغرب الی المشرق فی حرکتھا السنویۃ۔[2]

ان تمام تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک خوارق کا وقوع عنصری ... کے بغیر محض حکم اور قدرت خداوندی سے بھی ہوسکتا ہے۔

لو جب صورت حال یہ ہے تو اگر شاہ صاحب مذکورہ تین خوارق کی اس طرح کی تاویلات کے ... انھیں بھی حکم اور قدرت خداوندی کی طرف منسوب فرمادیتے تو بہتر ہوتا کیونکہ شاہ صاحب نے ان کی تاویلات کی ہیں وہ بجائے خود خوارق ہیں۔[3]

---

[1] تاویل، ص ۲۰ [2] ایضاً ص ۵۸

[3] پہلے ایڈیشن میں تینوں تاویلات کا تفصیلی تجزیہ بھی شائع ہوا ہے جو تنقید کی سختی کی وجہ سے موجودہ ایڈیشن سے حذف کردیا گیا۔

...ات میں خوض

متشابہات میں خوض درست ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ لیکن یہ اختلاف اصل نہیں بلکہ فرع ہے ایک دوسرے اختلاف کی۔ اصل ... اس میں ہے کہ قرآن کریم کی آیت

• وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ[1]

... اللہ پر ہے یا العلم پر اور والراسخون میں واو استیناف کے لئے ہے یا عطف کے لئے۔

بعض لوگ اللہ پر وقف کرکے واو کو استیناف کا قرار دیتے ہیں اور یقولون کو خبر اور بعض لوگ العلم ... واو کو عطف کا قرار دیتے ہیں اور یقولون کو حال۔[2]

اس کے نتیجہ میں یہ اختلاف رونما ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم متشابہات کی تاویل جانتے ... ۔

جو لوگ اللہ پر وقف کرتے ہیں، ان کے نزدیک متشابہات کا علم اللہ کے سوا دوسروں کو ... اور جو العلم پر وقف کرتے ہیں ان کے نزدیک راسخون فی العلم بھی متشابہات ... جانتے ہیں۔

صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعین میں سے اسلاف کی اکثریت اس طرف ہے کہ وقف اللہ ... متشابہات کی مراد کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور حقیقت کا اعتقاد رکھتے ہوئے، ان کی ... کے سپرد کرنا واجب ہے۔ عام متقدمین اہل سنت والجماعت بالخصوص احناف کا مسلک ... ہے۔[3]

---

[2] چنانچہ امام رازی لکھتے ہیں کہ ابن عباسؓ، عائشہؓ، مالک بن انسؒ، کسائی، فراء اور معتزلہ ... جبائی اللہ پر وقف کے قائل ہیں اور واو کا ابتداء کے لئے مانتے ہیں اور مجاہد، ربیع بن انس اور اکثر متکلمین ... کا وقف العلم پر ہے۔ (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۲۰۲)

[3] ... اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا باقی لوگ ہیں جو خطاب بما لا یفید الزم آتا ہے چنانچہ ... المرام، قاضی بیضاوی کے حوالے سے لکھتے ہیں، لعلھا أراد أنہ ما الستوی بین اللہ ورسولہ و ... ما یعلمہ غیرہ أو یوجد الخطاب بما لا یفید (التقریر والتحبیر، ص ۲۶۰)

... ج ۱ ص ۵۵ ۔ الاتقان ج ۲ ص ۳ ۔ علامہ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ اکثر کا یہی احناف ... مالک، وکیع اور اوزاعی بھی شامل ہیں، مذہب یہی ہے کہ یہ مراد ہیں (باقی برصفحہ آئندہ)

(باقی برصفحہ آئندہ)

Toobaa-elib[illegible].blogspot.com

امام شافعی کی طرف العلم پر وقف منسوب ہے [1]

لیکن متاخرین کا مسلک یہ ہے کہ وقف العلم پر ہے، اور راسخین فی العلم بھی متشابہ[illegible] کی تاویل کو جانتے ہیں۔ عام معتزلہ کا بھی یہی مسلک ہے [2]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) جنہیں اللہ نے اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے۔ یہ قاضی بیضاوی کے حوالے سے کہ خلفاء اربعہ اور دوسرے صحابہ سے بھی قریب قریب یہی منقول ہے۔ (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۶۰)

علامہ ابن حزم نے استنجار تاویل کو حرام کہا ہے (الاحکام ج ۸ ص ۹۶۱)

امام بزدوی حنفی لکھتے ہیں۔ وعندنا لا حظ للراسخین فی العلم إلا التسلیم علی اعتقاد حقیة هذا المتشابه، والوقف علی قوله: وما یعلم تأویله إلا الله، واجب۔ (بزدوی ج ۱ ص ۵۵)

(حاشیہ صفحہ هٰذا) [1] بحر العلوم نے لکھا ہے کہ اکثر سلف اور احناف اللہ پر وقف کے قائل ہیں اور العلم پر وقف ملتے ہیں۔ (تحریر المنار بحث الکتاب)

صاحب مسلم الثبوت کے شارح صاحب فواتح لکھتے ہیں کہ (فیه) لا یفهم و هو مذهب السلف من السنة والجماعة وقیل من متأخریهم (کلام مفهوم) للبعض من العلماء و یعزی إلی الإمام الشافعی[illegible] (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۷)

علامہ ابن ہمام کے شارح علامہ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ (ولا نعلم أی الشافعیة والأکثر) إمکان دركہ أی المتشابہ المتفق علی أنه متشابه فی الدنیا (خلافاً للحنفیة) حیث قالوا لا یمکن درکه أصلاً۔ (التقریر مع التحریر ج ۱ ص ۲۶۳) البتہ محلی شافعی جیسے محقق نظر آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں قال تعالیٰ[illegible] الکتاب منه ... لیعلمون تأویله إلا الله إذ الوقف هنا کما علیه جمهور العلماء۔ محلی ج ۱ ص ۲۳۳)

[2] کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۵ - ۵۶۔

جو لوگ تاویل کے قائل ہیں وہ تاویل کے جواز کے سلسلہ میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ (الف) مفسرین[illegible] یہ متواتر روایت ہے کہ انھوں نے تمام آیات کی تاویلات کی ہیں اور کسی نے بھی کسی آیت کی تفسیر سے یہ کہہ کر سکوت[illegible] نہیں کیا کہ یہ متشابہ ہے جس کی تاویل اللہ کے سوا کسی کو معلوم نہیں۔ حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا[illegible] فی العلم یعلمون تأویل المتشابه أنا ممن یعلم تأویله اور حروف مقطعات کی تفسیر صحابہ کرام سے مشہور ہے۔

(ب) مجاہد اور ابن جریج کا قول ہے کہ والراسخون فی العلم یعلمون تأویله و یقولون آمنا به۔

جو لوگ تاویل کے قائل نہیں وہ اس کے عدم جواز کے سلسلہ میں یہ دلائل پیش کرتے ہیں کہ (الف) حضرت ابن مسعود کی قرأت اس طرح ہے کہ إن تأویله إلا عند الله۔ طاؤس کی روایت کے مطابق حضرت ابن عباس کی قرأت اس طرح پر ہے کہ ویقول الراسخون۔

(ب) اتباع متشابہات کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے جس طرح ابتغاء فتنہ کی مذمت کی ہے اسی طرح ابتغاء[illegible] کی مذمت بھی فرمائی ہے۔ (کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۶) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

متاخرین نے متقدمین کے طریقہ سے انحراف کرتے ہوئے متشابہات میں خوض اس لئے کیا کہ [illegible] کے اختتام کے بعد اہل بدعات کا ظہور ہو گیا تھا اور انھوں نے متشابہات سے اپنے باطل [illegible] کی تائید شروع کر دی تھی، اس لئے متاخرین اس پر مجبور ہوئے کہ خود بھی متشابہات کی تاویل [illegible] کا رد کریں۔ [1]

[illegible] صفحہ گذشتہ) عام طور پر اعتراض کیا جاتا ہے اور موجودہ زمانے میں اسے بار بار دہرایا گیا ہے کہ اگر [illegible] کی مراد کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا تو ان کے نازل کرنے کا مقصد کیا ہے؟ اس کا جواب عموماً یہ دیا جاتا ہے [illegible] ابتلاء ہیں جیسا کہ "أنزل المتشابه لتحقیق الابتلاء" (بزدوی ج ۱ ص ۵۸)

[illegible] نے مناہل العرفان میں متشابہات کی حکمتیں تفصیل سے بیان کی ہیں۔ (ج ۲ ص ۱۷۸، ۱۸۱) من [illegible] جع الیہ۔

[illegible] [1] کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۸۔

[illegible] حضرات کہتے ہیں کہ متشابہات میں خوض کے معاملہ میں جو اختلاف ہے وہ حقیقی نہیں، اس لئے کہ جو لوگ [illegible] قائل ہیں کہ راسخین فی العلم متشابہات کی تاویل کو جانتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ وہ حقیقت کو نہیں صرف [illegible] ہیں اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ متشابہات کی مراد کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا ان کی مراد یہ ہے کہ [illegible] اللہ کے سوا کسی کو معلوم نہیں۔ (کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۶)

[illegible] متقدمین اور متاخرین کے درمیان رفع اختلاف کی ایک صورت یہ بھی اختیار کی گئی ہے کہ جو وہ متشابہ جس کا [illegible] کی طرف ممکن ہو راسخین فی العلم اس کی مراد جانتے ہیں۔ مثلاً "نسوا الله فنسیهم" متشابہ ہے لیکن [illegible] ربی ولا ینسی" کی طرف جو محکم ہے اس کا رد ممکن ہے جس سے اس کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ نے انھیں نسیان کی [illegible] میں ترک و اعراض سے کام لیا اور جس متشابہ کا رد کسی محکم کی طرف سے ممکن نہ ہو راسخین فی العلم اس کی مراد [illegible] مثلاً یسئلونك عن الساعة أیان مرساها قل إنما علمها عند ربی۔ متشابہ ہے اور اللہ کے سوا اسے [illegible] جانتا۔ (کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۶ - ۵۷)

امام راغب اصفہانی نے متشابہات کی تین قسمیں کی ہیں: (۱) وہ متشابہات جن کے علم کی کوئی سبیل نہیں مثلاً [illegible] وقت اور خروج دابہ وغیرہ۔ (۲) وہ متشابہات جن کے علم کی سبیل ہے مثلاً غریب الفاظ اور مغلق [illegible] (۳) وہ متشابہات جو ان دونوں کے درمیان ہیں انھیں بعض راسخین فی العلم جانتے ہیں بعض نہیں جانتے [illegible] علیہ وسلم نے حضرت ابن عباس کے لئے جو دعا فرمائی تھی کہ اللهم فقهه فی الدین وعلمه التأویل [illegible] بہات کی اسی قسم کی طرف اشارہ ہے۔ (المفردات، کتاب الشین، ص ۲۵۳)

امام بیہقی نے [illegible] کو تین قسموں پر منقسم کیا ہے۔ (۱) جن کے ظاہر کی عقلی دلائل سے نفی نہ ہوتی ہو، ایسی آیات [illegible] ہیں۔ (۲) جن پر اس امر کے قطعی دلائل قائم ہیں کہ ان کا ظاہر مراد نہیں ایسی آیات کے بارے میں یقین کے ساتھ [illegible] اما سکتا کہ ان کا ظاہر معنی مراد نہیں۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elib... blogspot.com

بہرحال اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ "طریقۃ السلف اسلم وطریقۃ الخلف احکم"۔

راسخین فی العلم کون لوگ ہیں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "الراسخ ... برت یمینہ وصدق لسانہ واستقام قلبہ ... بطنہ وفرجہ" لہ

صاحب کشف بزدوی نے اس سلسلہ میں تین قول نقل کئے ہیں سہ

۱ — وہ ثابت اور مستقیم شخص جس کے علم میں تشکیک اور استزلال نہ ہو۔

۲ — وہ شخص جس نے فروع کو اجتہاد کے ذریعہ پہچان کر علم کی اس درجہ تحقیق کی ہو کہ علم اس کے دل میں جم گیا ہو۔

۳ — وہ جو معرفت، قول اور عمل تینوں ذرائع سے علم کی حقیقت تک پہنچ گیا ہو۔

امام رازی لکھتے ہیں کہ راسخ وہ ہے جو اللہ کی ذات اور صفات کو یقینی اور قطعی دلائل سے جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ پھر جب وہ کسی متشابہ کو دیکھے اور دلیل قطعی بتائے کہ اس سے اس کا ظاہر مراد نہیں تو اس کا یقین کرے کہ اللہ کی مراد اس میں ظاہر ہے ... کچھ اور ہے اور یہ مراد حق ہے اور ظاہر کے رد ہونے کی وجہ سے اس کے دل میں قرآن کی صحت کے بارے میں کوئی شبہ پیدا نہ ہو۔ سہ

شاہ صاحب راسخین فی العلم کے بارے میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

"ومن تماثیل الراسخین فی العلم المجتہدین خلیۃ الاجتہاد فی تدوین علم الشرائع واستماع علم الرسول من غیر أن یحیطوا بالشریعۃ معرفۃ الی فصولہا کالمفسرین

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)۔ (۳) جن کے ثبوت یا اخذ میں سے کسی جانب کے لئے اس قسم کے دلائل نہ ہوں ایسی آیات متشابہ ہوں گی ——— دوسری قسم کی آیت کے بارے میں امام رازی لکھتے ہیں کہ ان ...
"لا یجوز الخوض فی تعیین التاویل۔ (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۹۶)
اور تیسری قسم کی آیات کے بارے میں لکھتے ہیں "فیکون من حقہ التوقف فیہ ....
الا أن الظن الراجح حاصل فی اجرائہا علی ظواہرہا" (ایضاً ص ۶۰۱)
(حاشیہ صفحہ ہذا) لہ کشف بزدوی ج ۱ ص ۶۵۔ سہ اخرجہ الطبرانی وغیرہ عن ابی الدرداء کوالہ الاتقان ... کشف بزدوی ج ۱ ص ۶۷۔ سہ کشف بزدوی ج ۱ ص ۶۷۔ سہ تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۰۳

والمحدثین والفقہاء والقراء والاصولیین والمتکلمین وحملۃ القرآن والحفاظ" لہ

دوسری جگہ لکھتے ہیں،

لا یعلم کنہ ہذا التفوق والاستواء الا ہو والراسخون فی العلم ممن آتاہ اللہ من لدنہ علماً۔ سہ

شاہ صاحب کی ان دونوں عبارتوں کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ... العلم کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جنہیں طلب وکسب کے ذریعہ رسوخ فی العلم حاصل ... پہلی عبارت میں مذکور تمام لوگوں کا تعلق اسی قسم سے ہے۔ دوسرے وہ ہیں جنہیں علم لدنی ... رسوخ فی العلم حاصل ہوتا ہے اور طلب وکسب کو اس میں دخل نہیں ہوتا۔

...ہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کا طریقہ

معلوم ہو چکا ہے کہ متشابہات میں خوض کا مسئلہ "وما یعلم تاویلہ" ... کی تفسیر میں اختلاف پر مبنی ہے اس لئے سب سے پہلے دیکھنا ہے کہ اس آیت کی تفسیر ... صاحب کے نزدیک کس طرح پر ہے۔

شاہ صاحب نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے۔

"نمی داند مراد آں مگر خدا وثابت قدماں در علم می گویند ایمان آوردیم بایں متشابہ" سہ

یہ ترجمہ آیت کا بالکل لفظی ترجمہ ہے اور اس سے کوئی بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اللہ پر ... وقف ... ہیں یا العلم پر۔

راقم الحروف کی نظر سے اور کوئی مقام بھی ایسا نہیں گزرا، جہاں شاہ صاحب نے اس کی ... ہو کہ اس آیت میں، ان کے نزدیک وقف کس مقام پر ہے۔

بلکہ اس کے برخلاف ہم دیکھتے ہیں کہ شاہ صاحب کا عام مزاج چونکہ یہ ہے کہ وہ اختلافی ... الوسع جمع وتطبیق اور خروج عن الخلاف کی راہ اختیار کرتے ہیں اور اس آیت کی ... میں چونکہ اختلاف ہے اور یہ اختلاف متعدد نتائج کا حامل ہے، اس لئے شاہ صاحب نے

لہ الجمہور، ص ۱۶۱ — سہ حسن العقیدہ ص ۲۷، ۲۸۔
سہ ... رحمٰن، ص ۵۸۔

Toobaa-elib… blogspot.com

یہاں خروج عن الخلاف کی یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس آیت کو متشابہ قرار دیتے ہوئے امام اصفہانی کی طرح یہ کہہ دیا ہے کہ اس میں عطف اور استیناف دونوں کا احتمال ہے اور معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک متشابہ وہ ہے جس میں دو معنی کا احتمال ہو۔

چنانچہ ایک جگہ تشابہ کے اسباب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"واحتمال عطف واستیناف مانند لا یعلم تأویلہ إلا اللّٰہ والراسخون فی العلم"[۱]

لیکن اس حقیقت کے باوجود کہ شاہ صاحب نے اس آیت کو متشابہات میں سے قرار دیا ہے اور صورت حال کے باوجود کہ انھوں نے کہیں اس کی تصریح نہ کی ہو کہ اس آیت میں ان کے نزدیک وقف کس مقام پر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں۔ چنانچہ ان کا یہ قول گذر چکا کہ:

"لا یعلم کنہ هذا التفوق والاستواء إلا هو والراسخون فی العلم ممن آتاه اللّٰہ من لدنہ علماً"[۲]

تفوق اور استواء بالاتفاق متشابہات میں سے ہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا لہٰذا جب شاہ صاحب کے نزدیک راسخین فی العلم ان کی حقیقت کو جانتے ہیں تو یہی حکم باقیماندہ متشابہات کا بھی ہوگا۔

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"وقد یکون شیئان متشبھین لا یتمیزان لأمر خفی لا یدرکہ إلا النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم والراسخون فی العلم من أمتہ"[۳]

اس عبارت سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں۔ ان دونوں اقتباسات[۴] سے بطریق قوی الفاظ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک وقف "العلم" پر ہے۔

اصولی طور پر یہ طے ہو جانے کے بعد کہ شاہ صاحب کے نزدیک راسخین فی العلم بھی متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں اب تفصیل کے ساتھ یہ دیکھنا ہے کہ متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کی تصریحات کیا ہیں، اور ان کا عمل ان تصریحات کے موافق ہے یا مخالف۔

[۱] الخیرات کتاب شیبی ص ۲۳۵۔ [۲] الفوز ص ۴۸۔ [۳] حسن العقیدہ ص ۲۸۔ [۴] حجۃ ج ۱ ص ۱۱۰

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کی تصریحات

شاہ صاحب متشابہات میں خوض کے خلاف ہیں اور اس کی تصریح

…بھی تصانیف میں متعدد مقامات پر کی ہے، بعض اہم تصریحات حسب ذیل ہیں۔

…رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کی پیشگوئی کے مطابق ظہور فتنے کے بعد مسلمانوں میں کیا کیا …پیدا ہو جائیں گی، ان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

…ششم تعمق مردم در تاویلات متشابہ قرآن. أخرج الدارمی عن عائشۃ رضی اللّٰہ عنها قالت …لا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم هو الذی أنزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات هن أم الکتاب وأخر متشابہات قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم إذا رأیتم الذین یتبعون ما تشابہ منہ فاحذروهم"[۱]

"وعلم أن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم لم یجوّز البحث من باب التفکر فی الذات بل نهانا عنہ بقولہ "لا تفکروا فی الخالق" وقولہ "لا فکرة فی الرب" ویدخل النهی مباحث الصفات أعنی بیان حقائق صفاتہ تعالیٰ وکیفیۃ اتصافہ بها وأن السمع والبصر هما غیر العلم أو عین العلم والکلام نفسی أو حسی أخرج علی حد القیاس… ثم نشأ ناس یسمون أنفسهم أهل السنۃ والسنۃ منهم بمراحل فیتکلموا لا یمنعهم ورع ولا یأت ینبههم فیا لهم من مصیبۃ عمت فأعمت واللّٰہ المستعان"[۲]

"…إن کان من أهل السنۃ فهو ترک الخوض فی هذه المسائل رأساً کما لم یخض فیها السلف"[۳]

"ومن أصول الدین ترک الخوض فی المتشابہات"[۴]

"ومن أصول دینہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الوقف علی المتشابہات فلا یتکلم فیها بالعقل"[۵]

"مرضی شارع عدم خوض بود در تاویل متشابہ قرآن و تصویر حقائق صفات الٰہیہ و تسمیہ مبہم و مستقصائے قصص و مانند آن"[۶]

[۱] … نور محمد ج ۲ ص ۲۹۸ [۲] … ج ۱ ص ۱۰ [۳] … ص ۲۰۳
[۴] تکمیل ص ۹۲ / ۹۳ [۵] حجۃ ج ۱ ص ۸۳ [۶] الفوز ص ۱۴

Toobaa-elib... blogspot.com

۷ ـــ "مرضی شارع در آیات صفات شل وجہ وید عدم خوض بود در تفسیر آں" ؎۱

۸ ـــ "وآنچہ متکلمان غلو می کنند از تاویل متشابہات و بیان حقیقت صفت، مذہب من نیست مذہب من مذہب مالک و ثوری و ابن مبارک و سائر قدما است، و آں امرکار تشبیہ برظواہر آں و ترک خوض در تاویل آں" ؎۲

۹ ـــ "ولا یذہب علیک أن الطریق المستقیم فی ہذہ المسئلۃ أی فی مسئلۃ اشتغال فی ضمنہ مسئلۃ رویۃ الباری، راقم) وما یشبہہا من التشبیہات کالید والرجل و ... المعاملات وغیرہا أن یمر ہا الإنسان علی ظواہرہا ولا یشتغل بکیفیۃ وجودہا ... فی الجملۃ أن ما أراد اللہ ورسولہ فہو حق ولا یقول أرید ہذا أو لم یرد ہذا ونحو ذلک لأنا نری النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ ولا التابعین لہم بإحسان ... بشیء من ذلک وإنما حدث الاشتغال بہ من المعتزلۃ حین استرقوا من الفلا... استرق أہل السنۃ من المعتزلۃ." ؎۳

؎۱ ازالہ ۔ ج ۲ ص ۲۱۳۔

؎۲ الفوز ص ۳۸ ۔ شاہ صاحب نے حجۃ میں قدماء کا مسلک ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

"قال الترمذی فی حدیث "ید اللہ ملأی" وہذا الحدیث قال الأئمۃ نؤمن کما جاء من أن یفسر أو یتوہم ہکذا قال غیر واحد من الأئمۃ منہم سفیان الثوری ومالک بن أنس و ابن المبارک أنہم رووا ہذہ الأشیاء ونؤمن بہا ولا یقال کیف وقال فی موضع آخر إن إجراء الصفات کمعنی لیس بتشبیہ ... التشبیہ أن یقال سمع کسمع وبصر کبصر."

؎۳ تاویل ص ۳۰ ۔ شاہ صاحب نے جو فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ اور تابعین ... نہ رکھتے تھے اس کی ابتداء معتزلہ سے ہوئی، اس سے مراد یہ ہے کہ کثرت اور عمومیت کے ساتھ اشتغال معتزلہ سے ہوا، ورنہ جہاں تک مطلق اشتغال کا تعلق ہے، اس کی ابتداء خود شاہ صاحب کے بیان کے مطابق صحابہ و تابعین کے دور ہی میں ہو چکی تھی۔

(ولیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا) کو شاہ صاحب نے متشابہات مانا ہے، اور اس کے متعلق فرمایا ہے کہ جعلہا الراسخون علی تعمیم ما لم یکن بغی أو إخلاق الأعراض ... مذاق ... صحابی تھے جو مہاجرین اولین میں سے تھے اور جنہیں اس باطل تاویل کی وجہ سے شراب کو جائز سمجھ کر پینے پر حضرت عمرؓ نے اسّی کوڑے کی سزا دی تھی۔ (فوز ص ۳۰، ۴۰)

علامہ سیوطیؒ نے بحوالہ مسند احمد و نسائی لکھا ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

"منہ تبارک وتعالی کیف اتصف بہذہ الصفات وہل ہی زائدۃ علی ذاتہ وما حقیقۃ السمع والبصر والکلام وغیرہا؟ فإن المفہوم من ہذہ الألفاظ بادی الرأی غیر لائق بجناب القدس، والحق فی ہذا المقام أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یتکلم فیہ بشیء بل جزأمت عن التکلم فیہ والبحث عنہ فلیس لأحد أن یتقدم علی ما جرؤ" ؎۱

... عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ

شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں خوض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی صحابہؓ اور تابعین کے طریقہ سے انحراف ہے۔

ترک خوض ایک اصل دینی ہے

معتزلہ نے فلاسفہ سے کچھ باتیں چرا کر متشابہات میں خوض کیا اور پھر اہل سنت نے وہ باتیں معتزلہ سے چرالیں۔

جو اہل سنت ان میں خوض کرتے ہیں وہ سنت سے کوسوں دور ہیں۔

شاہ صاحب کا طریقہ قدماء کا طریقہ ہے کہ متشابہات کو ان کے ظواہر پر رکھتے ہوئے ان کی حقیقت کا اعتقاد رکھنا چاہئے اور ان میں خوض نہ کرنا چاہئے۔

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کا عمل

شاہ صاحب نے جن جن چیزوں کو متشابہات میں سے شمار کیا ہے اور جن کی تفصیل

... صفحہ گذشتہ ... اور حضرت عمر بن عبد العزیز بہت سے استنباط کرتے ہوئے منع کرتے تھے (الاتقان ج ۲ ص ۲۹)

شاہ صاحب نے دارمی کے حوالے سے صبیغ نامی ایک شخص کا واقعہ بھی نقل کیا ہے کہ اس نے مدینہ میں آکر متشابہات کے بارے میں پوچھنا شروع کر دیا، حضرت عمرؓ نے سزا دی اور اتنا مارا کہ اس کے سر سے خون بہہ نکلا (فوز ص ۳۰ و ص ۱۲۰) بلکہ وظیفہ محروم کر دیا گیا (ازالہ ج ۱ ص ۲۷۰) اور لوگوں نے حضرت عمرؓ کے حکم سے اس کے ساتھ مجالست ترک کر دی (ایضاً)۔

علامہ تفتازانی بھی لکھتے ہیں کہ تاویلات کا ثبوت قرن اول اور قرن ثانی میں صحابہ سے بھی ملتا ہے (شرح مقاصد ج ۱ ص ۱۲۸)

لیکن شاہ صاحب کے نقل کردہ ان واقعات سے اس کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ اگرچہ بعض زائغین نے ... کے دور ہی میں متشابہات میں اشتغال شروع کر دیا تھا۔ تاہم صحابہ اسے کس نظر سے دیکھتے تھے اور ... کا عام رجحان متشابہات کے بارے میں کیا تھا۔

؎۱ (بقیہ صفحہ ہذا) حجۃ ۔ ج ۱ ص ۶۳۔

Toobaa-elm.blogspot.com

پہلے گذر چکی ہے۔ ان میں سے کوئی چیز ایسی نہیں جس میں انہوں نے خوض نہ کیا ہو۔

پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک جو جو چیزیں متشابہات کی فہرست میں داخل ہیں ان کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں حقیقی اور غیر حقیقی۔ غیر حقیقی متشابہات میں تمام کی طرح شاہ صاحب نے بھی خوض کیا ہے۔ مثلاً :

۱ — لفظ "قرء" حیض اور طہر دونوں میں مشترک ہے، اور شاہ صاحب نے اسے طہر پر محمول کیا ہے۔

۲ — لفظ "لامستم" میں شاہ صاحب کی تصریح کے مطابق دو معنی کا احتمال ہے اور شاہ صاحب نے اس کے دو معنی، جماع اور لمس بالید میں سے جماع کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ اس کا ترجمہ شاہ صاحب یہ کرتے ہیں۔ "یا مباشرت زنان کنید" ؎

۳ — ما عام ہے اور اس کی وجہ سے ﴿لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا﴾ میں اشتباہ پیدا ہوا ہے۔ لیکن شاہ صاحب نے خود اس کی تاویل کی ہے۔ فرماتے ہیں "جعلها الزائغون علی الخمر مالم یکن بغی أو إفساد فی الأرض والصحیح جعلها علی شاربیها قبل التحریم" ؎

۴ — لفظ آنّی کو احناف مشکل کی مثال میں پیش کرتے ہیں ؎۔ یہ کیف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور من أین کے معنی میں بھی۔

شاہ صاحب نے پہلے معنی کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ اس کا ترجمہ شاہ صاحب یہ کرتے ہیں "پس بیائید بکشت زار خویش ہر روش کہ خواہید" ؎

اور ظاہر ہے کہ "ہر روش" کیف کا ترجمہ ہے من أین کا نہیں۔

صفات وتشبیہات اور معادیات کے علاوہ باقی امور میں شاہ صاحب کا غور کرنا تو کوئی قابل اعتراض بات نہیں، اس لئے کہ ان میں غور بالاتفاق جائز بلکہ ضروری ہے لیکن تعجب کی

؎ مصفیٰ، ج ۲ ص ۸۴ اشارہ ترجمۃ الباب۔

؎ فتح الرحمٰن، ص ۹۷، نیز "اولامستم النساء" کے سلسلہ میں طہارت کے بارے میں مصفیٰ میں لکھتے ہیں "واستعمال غالب در جماع است وزنان کنایہ کردہ می شود"

؎ حجۃ، ج ۱ ص ۱۶۳ ؎ کشف منار، ج ۱ ص ۱۳۹

؎ بقرہ ۲۲۳۔

ہے کہ حقیقی متشابہات یعنی صفات میں جو بالاتفاق متشابہات میں سے ہیں ؎ اور معادیات میں کی شدت سے مخالفت کرتے ہوئے اور ان میں عدم خوض کو اپنا مسلک قرار دیتے ہوئے بھی شاہ صاحب نے خوض کیا ہے اور ان کی تاویلات کی ہیں ؎

شاہ صاحب کا صفات میں خوض

ایک جگہ فرماتے ہیں :-

"فوجب أن تستعمل الصفات بمعنی وجود غایاتها لا بمعنی وجود مبادیها فمعنی الرحمة إفاضة النعم لا انعطاف القلب والرقة وأن تستعار ... علی تسخیر الملك لمدینة لتسخیره لجمیع الموجودات إذ لا عبارة فی هذا المعنی ... من هذه وأن تستعمل تشبیهات بشرط أن لا یقصد إلی أنفسها بل إلی معان مناسبة ... نعرف فیراد ویبسط الید الجود مثلاً" ؎

اور اسی مقام پر ائمہ صفات پر خوض اور ان میں تفکر کا مطلب بتایا ہے کہ

"والتفکر فیها إنما هو أن الحق کیف اتصف بها" ؎

سوال یہ ہے کہ رحمت کو افاضۃ النعم اور بسط ید کو جود کے معنی میں لینا اور تمام صفات کے کہنا کہ ان سے ان کی غایات مراد ہیں مبادی مراد نہیں، بالفاظ دیگر اللہ تعالیٰ ان سے غایات کے اعتبار سے متصف ہے، مبادی کے اعتبار سے متصف نہیں۔ کیا یہ کیفیت اتصاف میں خوض نہیں اور کیا اسے تاویل کے سوا کچھ اور کہا جا سکتا ہے؟ صفات سے مبادی کے بجائے غایات مراد ہونا، یہ بات دوسروں نے بھی کہی ہے اور شاہ صاحب نے خود اسے تاویل ہی کہا ہے۔ ؎

— ایک موقع پر مختلف احادیث کا دفاع اور خاص طور فی الصفات کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

؎ ... لکھتے ہیں کہ آیات صفات سلف وخلف دونوں کے نزدیک متشابہ ہیں فرق یہ ہے کہ سلف نے تاویل نہیں ... علی سبیل الاحتمال تاویل کی ہے ... علی سبیل ... (حاشیۃ البنانی علی شرح جمع ... ج ۲ ص ۲۶۸)۔ ... سیوطی لکھتے ہیں: "ومن المتشابهات آیات الصفات ... وجمهور أهل السنة ... علی الإیمان بها وتفویض معناها المراد إلی الله تعالی ... عن مالك أنه سئل عن الآیة ... علی العرش استوی ... فقال الکیف غیر معقول والاستوی غیر مجهول والإیمان به واجب ... بدعة" (الاتقان ج ۲ ص ۶)

؎ ... ج ۱ ص ۶۳۔ ؎ ایضاً ؎ ایضاً ج ۱ ص ۱۰۔

Toobaa-eli... .blogspot.com

"ولنا أن نفسرها بمعان هي أقرب وأوفق مع القواعد والإبانة، لأن تلك المعاني لا ... القول بها ولا يضطر الناظر في الدليل العقلي إليها ولأنها ليست راجحة على غيرها ولا ... مزية بالنسبة إلى ما عداها لأحكما بأن مراد الله ما نقول ولا نجزم على الاعتقاد بها ... بما فيها من ذلك، فنقول ..."

اور اس کے بعد شاہ صاحب نے حیات، علم، سمع، بصر، ارادہ، قدرت، کلام، رضا، سخط، لعنت ... رویت ان سب کے معانی بیان کئے ہیں، اور اپنی دانست میں ان کی صحیح تاویلات پیش کی ہیں۔ اسی طرح الخیر الکثیر کے خزانہ ثانیہ میں اسماء وصفات کی اور خزانہ تاسعہ میں معادیات ... تاویلات موجود ہیں۔

الخیر الکثیر میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"ولمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري هذا وقع وعذوبة: من تماثيل مذاهب ..."

اور اس کے بعد وجود کا عین ماہیت ہونا، کلام کا نفسی ہونا، قبر، حساب، میزان اور ... وغیرہ کے بارے میں امام اشعری نے جو کچھ کہا ہے شاہ صاحب نے ان سب کی تصویب کی ہے ... اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ان تمام تاویلات سے متفق ہیں۔

ایک موقع پر رویت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"وهو مرئي للمؤمنين يوم القيامة بوجهين، أحدهما أن ينكشف عليهم انكشافا ... أكثر من التصديق به عقلا فكأنه رؤية بالبصر إلا أنه من غير مواجهة ومقابلة ... ولون وشكل، وهذا الوجه قال به المعتزلة وغيرهم، وهو حق. وإنما خطأهم ... التأويل بمعنى أو حصرهم الرؤية في هذا المعنى." ؎

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رویت کی جو تاویل معتزلہ نے کی ہے وہ شاہ صاحب کے نزدیک ...

ؔ حجۃ ج ۱ ص ۶۳، ۶۵ یہاں اس امر کی طرف بھی اشارہ بھی مناسب ہے کہ صفات کی جو تاویلات ... مقابلہ کرکے دیکھا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحب نے بھی ویسی ہی باتیں کہی ہیں جو وہ کہتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ ... علم کلام سے متعلق ہیں اور راقم الحروف کے موضوع سے خارج ہیں اس لئے راقم الحروف ان کی تفصیلات ... خوض کرنا نہیں چاہتا۔

ؔ ص ۱۰۸

ؔ ص ۱۰۰، ۱۰۱

ؔ حسن العقیدہ، ص ۳۸

... یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس تاویل کو علی سبیل التعیین قبول کرنے کے لئے تیار نہیں، اس لئے کہ ... اہل سنت کے مسلک کے خلاف ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

رویت باری کے بارے میں حجۃ اللہ البالغۃ میں لکھتے ہیں۔

"ويذكر عن ابن الماجشون أن كل حديث جاء في التنقل والرؤية في المحشر فمعناه أنه يغير أبصار خلقه فيرونه نازلا متجليا ويناجي خلقه ويخاطبهم وهو غير متغير عن عظمته ولا متنقل ليعلموا أن الله على كل شئ قدير." ؎

"تاویل الاحادیث" میں، انشقاق قمر کے مسئلہ کے ساتھ ساتھ رویت باری کے سلسلہ میں ابن الماجشون ... کہا ہے، اسے شاہ صاحب نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے کہ

"وقال ابن الماجشون وهو من أئمة الهدى، أن الله تعالى لا يتحول يوم القيامة من صورة إلى صورة ولكن يراه الناس في صورة شتى." ؎

اور اس کے بعد ابن الماجشون نے انشقاق قمر کی جو تاویل کی ہے اسے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"وقلت هذا القول ذكرته على سبيل الإمكان والاحتمال ولا أعتقد والله تعالى يعلم الكل والعلم عند الله." ؎

جب ہمیں شاہ صاحب نے ابن الماجشون کی اس تاویل کو بالواسطہ اہل حق کی تاویل کہا ہے اور ... میں ابن الماجشون کے امام ہدی ہونے کا اقرار کرتے ہوئے ان کی اس تاویل کو رد کرنے کے بجائے ... ممکن اور محتمل قرار دیا ہے۔ یہ تمام امور اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ شاہ صاحب بھی علی سبیل ... الاحتمال ابن الماجشون کی اس تاویل سے متفق ہیں۔

ابن الماجشون نے انشقاق قمر اور رویت باری کے مسئلہ میں جو کچھ کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے ... نزدیک یہ دونوں مسئلے اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک جیسے ہیں۔

ان دونوں مسئلوں کے بارے میں ابن الماجشون کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ قمر واقعۃً دو ٹکڑے ... بلکہ دیکھنے والوں نے اسے دو ٹکڑوں کی شکل میں دیکھا تھا۔ اسی طرح قیامت میں اللہ تعالیٰ تو ... اصل حالت پر ہوگا لیکن دیکھنے والے اسے مختلف صورتوں میں دیکھیں گے۔

ؔ حجۃ ج ۱ ص ۱۲

ؔ تاویل ص ۱۰۳

ؔ ایضاً ص ۱۰۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پھر انشقاق قمر کی تاویل کو سمجھانے کی جو کوشش ابن ماجشون نے کی ہے اسے شاہ صاحب نے ا...
الفاظ میں نقل کیا ہے "قال وسبب هذه الحادثة اجتماع أجزاء هائية صقيلة ملتئمة كالسـ...
الواحد ووراءها جبل أو سحاب فليظ فيصير بمنزلة المرآة وينطبع فيها القمر فير...
الناس في الجو قمرين" سله

اس کے چند سطر بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں "وقلت وهذا القول ذكرته تبيـ...
والاحتمال والاقتدرة الله تسع الكل والعلم عند الله" سله

شاہ صاحب کی اس عبارت "قال وسبب هذه الحادثة" کے بارے میں مولانا قاسمی لکھتے
ہیں کہ مطبوعہ نسخہ میں "قال وأرى أن سبب هذه" کے الفاظ ہیں اور خطی نسخہ میں "قال" کے بـ...
"وارى ان" کے الفاظ نہیں۔

اس تحقیق کے پس منظر میں جو جذبہ کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ مولانا قاسمی علامہ زاہد الکوثری ...
اس خیال کا رد کرنا چاہتے ہیں جس کا اظہار انھوں نے شاہ صاحب کے بارے میں کیا ہے۔ علامہ موصو...
لکھتے ہیں "ومن إغرابا تعدد انشقاق القمر عبارة عن تراءٍ سعكن الانتظار وليس
الأعين من شأن رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين" سله

مولانا قاسمی نے مقدمہ لمحات[؎] اور مقدمہ تاویل[؎] میں علامہ کوثری پر رد کرتے ہوئے یہ بتا...
کہ یہ شاہ صاحب کی رائے نہیں ابن ماجشون کا قول ہے۔ خود شاہ صاحب کے اصل مسلک کو ظاہر کرنے
کے لئے ان کی یہ عبارت نقل کی کہ "ولا بد عب عليك أن الطريق المستقيم ... مو جس کا خلاصہ
یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک صحیح طریقہ کار یہ ہے کہ تشبیہات کو ان کے ظواہر پر محمول کرنا چاہئے اور ا...
کی کیفیت وجہ میں مشغول ہونے سے احتراز کرتے ہوئے، اس کا اعتقاد رکھنا چاہیے کہ اللہ و رسول کی
ان سے جو مراد ہے وہ حق ہے۔

راقم الحروف کو اس سے بحث نہیں کہ تاویل الاحادیث کی اصل عبارت میں "قال" کے بـ...
"اری ان" ہے یا نہیں۔ بحث صرف اس سے ہے کہ مولانا قاسمی کو علامہ موصوف کی اس بات کو رد کرنے...

سله تاویل، ص ۱۰۲ سله ایضاً سله حسن التقاضی۔ ص ۹۷
سله ص ۱۲ سله ص ۳۳۔

...ت کیوں پیش آئی؟ اور وہ اپنی کوشش میں کہاں تک کامیاب ہیں۔

جہاں تک رد کرنے کی ضرورت کا تعلق ہے بظاہر اس کی وجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ مولانا موصوف
... کو قابل اعتراض سمجھتے ہیں اور ایسی قابل اعتراض بات کی شاہ صاحب کی طرف نسبت انھیں
... اور جہاں تک اپنی کوشش میں کامیابی کا تعلق ہے راقم الحروف کے خیال میں مولانا
...ن اس میں کامیاب نہیں۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ ابن ماجشون کی تاویل نقل کرنے سے پہلے شاہ صاحب
...الفاظ تحریر فرمائے ہیں "قال ابن ماجشون وهو من ائمة الهدى" غور کرنے کی بات ہے کہ "وهو
...الهدى" کے الفاظ شاہ صاحب نے کیوں لکھے؟ اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان
کے ذریعہ ابن ماجشون کی تاویل میں وزن پیدا کر دیا جائے۔ گویا شاہ صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ
ماجشون کا تعلق کسی باطل فرقہ سے نہیں جن کی تاویل کا کوئی اعتبار نہ ہو بلکہ ان کا تعلق ہدایت یافتہ
...ہ سے اور تعلق بھی اتنا قوی کہ وہ ائمہ ہدیٰ میں سے ایک امام ہیں، اس لحاظ سے ان کی تاویل ناقابل
رد اور بے وزن نہیں ہو سکتی۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ابن ماجشون ائمہ مالکیہ میں بلند مقام کے
...ل ہیں سله

دوسری بات یہ ہے کہ شاہ صاحب آخر میں فرماتے ہیں کہ "وقلت هذا القول ذكرته الخ"
...صاحب فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ رویت کی جتنی بھی صورتیں ہو سکتی ہیں اللہ تعالیٰ ان سب پر قادر ہے
ابن ماجشون نے جو تاویل کی ہے وہ بھی میرے نزدیک ممکن اور محتمل ہے۔

ابتداء میں ابن ماجشون کی بات میں وزن پیدا کرنے کے لئے انھیں امام ہدیٰ کہنا اور جو بات انھوں
...ا سے آخر میں ممکن اور محتمل کہنا۔ کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ علی سبیل الامکان والاحتمال شاہ
بھی اس سے متفق ہیں؟ پھر کیا ابن ماجشون نے یہ بات علی سبیل التعیین کہی ہے؟ معلوم ہو چکا ہے
...یں سے جو شخص بھی متشابہ کی کوئی تاویل کرتا ہے علی سبیل الاحتمال ہی کرتا ہے علی سبیل التعیین
لہذا ابن ماجشون نے بھی یہ بات علی سبیل التعیین نہیں کہی علی سبیل الاحتمال ہی کہی ہے۔ پھر تاویل
ماجشون کی ہو یا شاہ صاحب کی آخر اس سے فرق کیا پڑتا ہے؟

سله ...ص ۱۳۔

Toobaa-elib .blogspot.com

شاہ صاحب مقدمہ حجۃ (ج ۱ ص ۹) میں لکھتے ہیں۔

"وستجدنی إذا غلب علی شقشقۃ البیان وأمعنت فی تمہید القواعد غایۃ الإمعان ... أوجب المقام أن أقول بما لم یقل بہ جمہور المناظرین من أهل الکلام کقولی اللہ تعالیٰ فی مواطن المعاد بالصور والأشکال ...."

یہاں شاہ صاحب نے اس کی صراحت کردی ہے کہ رویت باری کے مسئلہ میں شاہ صاحب ... عام متکلمین کے مسلک سے جداگانہ ہے۔

مولانا قاسمی نے شاہ صاحب کا دفاع کرتے ہوئے ان کی صرف ایک عبارت نقل کی ہے جس سے ان کا صحیح مسلک معلوم ہوتا ہے۔ راقم الحروف نے شاہ صاحب کے اس قسم کے متعدد اقتباسات نقل ... ہیں لیکن ان کے اقوال کے ساتھ ساتھ متشابہات کے بارے میں ان کے عمل کا جو نمونہ پیش کیا ہے اس کے بعد اس کی گنجائش نہیں رہتی چاہئے کہ کوئی شخص مصنوعی نقاب ڈال کر شاہ صاحب کے چہرے کے اصلی خدوخال کو چھپانے کی کوشش میں کامیاب ہو سکے۔ "اللھم أرنا حقائق الأشیاء کما ھی"۔

معادیات میں شاہ صاحب کا خوض

معادیات کو متشابہات میں سے قرار دیتے ہوئے شاہ صاحب نے ان میں بھی خوض کیا ہے اور ان کی تاویلات بھی پیش کی ہیں، مثلاً:-

۱ — برزخ میں لوگوں کو چار قسموں پر تقسیم کرتے ہوئے ان پر عذاب و ثواب کی کیفیات بیان کی ہیں اور انھیں تاویلات کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔[۱]

۲ — ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"اعلم أن حشر الأجساد وإعادۃ الأرواح إلیہا لیست حیاۃ مستأنفۃ إنما هی تتمۃ النشأۃ المنتقل منہا"[۲]

اس کے بعد لکھتے ہیں۔

"اعلم أن کثیرا من الأشیاء المتحققۃ فی الخارج تکون بمنزلۃ الرؤیا فی تشبح المعانی بأجسام مناسبۃ لها .... وأکثر الوقائع الحشریۃ من هذا القبیل"[۳]

[۱] حجۃ، ج ۱ ص ۳۳۔ [۲] ایضاً ص ۳۷۔

اسی موقع پر ذرا آگے لکھتے ہیں۔

"والنفوس أول ما تبعث تجازی بالحساب الیسیر أو العسیر أو بالمرور علی الصراط ناجیا أو ... ویتبع کل أحد متبوعہ فیفوز أو یہلک أو تنطق الأیدی والأرجل وقراءۃ الصحف أو بظہور ما بخل بہ ... علی ظہرہ أو الکی بہ وبالجملۃ تشبحات و تمثلات لما عندها بما تعطیہ أحکام الصورۃ النوعیۃ"[۱]

حیات اخروی کے بارے میں یہ تعیین کہ وہ حیات جدیدہ نہیں اور وقائع حشر کو تشبحات اور ... قرار دینا، اس سے بحث نہیں کہ یہ صحیح ہے یا غلط، بحث صرف اس سے ہے کہ یہ تاویلات ہیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی واقف کار بھی ان کے تاویلات ہونے سے انکار نہیں کر سکتا۔

... تشابہات کی تاویلات کے سلسلہ میں ... صاحب کا تعلق کس مکتبِ فکر سے ہے

تشابہات میں خوض کے بارے میں تین مختلف مکاتب فکر ہیں:-

(۱) متقدمین جو من کل الوجوہ مفوضین ہیں۔ یعنی وہ کہتے ہیں کہ متشابہات کی مراد کا علم اللہ کو ہے۔[۲]

(۲) متاخرین میں سے شیخ ابوالحسن اشعری اور ان کے متبعین جو من وجہ مفوض ہیں، من ... وجہ ... یعنی وہ تاویل کرتے ہیں لیکن ان کی یہ تاویل تعیین کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں ... صرف اللہ کو معلوم ہے۔[۳]

(۳) متاخرین میں سے ابن برہان اور ان کے ہم خیال جو من کل الوجوہ مأول ہیں یعنی وہ ... بھی کرتے ہیں اور تعیین بھی کہ اس کی مراد بھی یہی ہے۔[۴] معتزلہ کا طریقہ بھی یہی ہے۔

شاہ صاحب عقیدۃً اشعری ہیں، اور اس کا اعلان انھوں نے متعدد مواقع پر کیا ہے، مثلاً فرماتے ہیں:-

"قال الفقیر ولی اللہ ومختارہ فی العقیدۃ مذهب المتقدمین من الأشاعرۃ"[۵]

[۱] ... ص ۳۷۔ [۲] ... [۳] مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۸۵، ۱۸۷۔

... مسلسلات ص ۱۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایک اور موقع پر تفضیل، رویت، کلام، عینیت، وجود یا ماہیت اور مسئلہ صفات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "ما ورجہ این مسائل بحول اللہ وقوتہ اثبات مذہب شیخ میکنیم بنقل و نقل اور عزیز یہاں شیخ سے مراد شیخ ابو الحسن اشعری ہیں جن کے نام کی تصریح شاہ صاحب چند سطور کر چکے ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب اشاعرہ کی طرح تاویل تو کرتے ہیں لیکن ان کی یہ تاویل علی سبیل الاحتمال ہوتی ہے علی سبیل التعیین نہیں اور متشابہات کی حقیقی مراد کو وہ بھی اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ حجۃ حسن العقیدہ[عے] اور قرۃ[عمہ] کی تصریحات سے یہی ثابت ہوتا ہے۔

لیکن حسن العقیدہ[عے] کی تصریح سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم بھی اللہ تعالیٰ کی طرح صفات کی حقیقت کو جانتے ہیں۔

ان دو متضاد باتوں میں تطبیق ہم یوں دے سکتے ہیں کہ وہ راسخین فی العلم جو طلب و کسب کے ذریعے متشابہات کی مراد کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں، ان لوگوں کی تاویل علی سبیل الاحتمال ہوتی ہے حقیقت کا علم انہیں نہیں ہوتا اور جو راسخین علم لدنی کے حامل ہوتے ہیں انہیں یقینی علم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ طلب و کسب کے بغیر اللہ تعالیٰ انہیں خود بتاتا ہے شہ

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کے متعلق جو گفتگو کی گئی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فکر و عمل کا جو تضاد شاہ صاحب کی زندگی کے بعض گوشوں میں نظر آتا ہے اس کا ایک نمونہ یہ مسئلہ بھی ہے کہ اس میں وہ فکراً سلفی ہیں اور عملاً خلفی۔

بعض آیاتِ احکام کی تفسیر میں شاہ صاحب کا تفرد

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ رجوع بد و مرجع[۱] کو شاہ صاحب نے متشابہ قرار دیا ہے۔ قرآن کریم کی آیاتِ احکام میں سے ایک آیت کی تفسیر میں اس سلسلہ میں شاہ صاحب نے ایک ایسی بات فرمائی ہے جس میں بظاہر وہ منفرد نظر آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

سلہ ۵ ا ص ۹۳   سلہ ص ۲۸   سلہ ص ۲۵۳   سلہ ص ۲۸

شہ بحر علوم لکھتے ہیں "ثم انہ نقل عن الاولیاء الکرام اصحاب الکرامات انہم یعلمون تاویل المتشابہات عند ریاضاتہم الشدیدۃ والمجاہدات القویۃ وخضوعہم ابدا نہم والغرالطہم لی اعلیٰ علیین فانہ یفاض علیہم عند ھذا الحال علوم وھی من غیر قصد وطلب وکسب السلف ابذرا مواعدہ ر مفہومیۃ المتشابہات بالکسب والنظر (فواتح ج ۲ ص ۱۸)۔

عہ قرۃ ص ۲۵۳

"وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" سلہ

امام رازیؒ نے اس آیت کی تفسیر میں تین قول نقل کئے ہیں سلہ

مریض اور مسافر دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو، ان کا ذکر پہلی آیت "فمن کان منکم مریضاً او علی سفر" میں ہے۔ دوسرے وہ جن میں روزہ رکھنے کی ...، ان کا حکم اس آیت میں ہے۔

اس آیت میں جو حکم ہے وہ مقیم صحیح کے لئے ہے۔ ابتدائے اسلام میں مقیم صحیح کے لئے روزہ اور ... تھی جو بعد میں منسوخ ہو گئی۔ اکثر مفسرین یہی کہتے ہیں۔

آیت اس شخص کے لئے ہے جو بہت بوڑھا ہو۔ دو وجہ سے (الف) وسع اور طاقت میں ... کوئی شخص کسی چیز پر اگر سہولت کے ساتھ قادر ہو تو اسے وسع کہتے ہیں اور اگر شدت اور ... ساتھ قادر ہو تو اسے طاقت کہتے ہیں۔ لہٰذا اس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ "وعلی الذین ... علی الصوم مع الشدۃ والمشقۃ"

ب) ایک شاذ قراءت میں یطیقونہ کے بجائے یطوقونہ ہے جس کے معنی ہیں یجشمونہ و ... ظاہر ہے کہ یہ معنی صرف اسی شخص کے حق میں درست ہو سکتے ہیں جو کسی چیز پر ایک گونہ مشقت کے ساتھ قادر ہو شہ

صاحب تفسیر المنار نے اس آیت کی مزید دو تفسیریں نقل کی ہیں۔

یطیقونہ سے پہلے حرف "لا" مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے "وعلی الذین لا یطیقونہ" سلہ ... اس میں "افعال" کا ہمزہ سلب کے لئے ہے اس لئے یطیقونہ، لا یطیقونہ کے معنی میں ہے شہ

---

۱۸۳ ... سلہ تفسیر کبیر ج ۲ ص ۲۴۴۔

... نے اس میں متعدد قراءتیں نقل کی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں "وقرئ یطیعونہ بکسر التاء واسکان ... بفتح الطاء ... والیاء، وتشدید ... وقرئ کذلک بتشدید الیاء لکن الاولیٰ مضمومۃ ... وسمو القراءۃ عن القراءۃ الاولیٰ ... واسند ... ابواۃ احکام القرآن ج ۱)

... نے اس میں چھ قراءتیں نقل کی ہیں (البحر المحیط ج ۲ ص ۳۵)

... المنار ج ۲ ص ۱۵۶۔ صاحب تفسیرات احمدیہ لکھتے ہیں کہ لا یطیقونہ بعض کی قراءت میں بھی وارد ہوا ہے (۲۹)
... شمس الائمہ سرخسی کا ہے وہ کہتے ہیں یہاں ہمزہ اسی طرح سلب کے لئے ہے جس طرح اشکی میں ... الشکوۃ)۔ (تفسیرات احمدیہ ص ۳۰)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حقیقت یہ ہے کہ اگر اس آیت کو اس کے معنی ظاہر پر محمول کریں تو یہ آیت منسوخ قرار پائے گی اور اس صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں۔

لیکن چونکہ نسخ کے لئے قاعدہ یہ ہے کہ "لا یحکم بالنسخ اذا اما امکن حمل المنقول علی عدم النسخ کما کان اتمل کان اولی" اس لئے بعض حضرات مرتّخ کو بچانا چاہتے ہیں، لہٰذا تمام ان کی انہی کوششوں کا نتیجہ ہیں۔

شاہ صاحب نے بعض مفسرین کے اقوال کے مطابق اس آیت کا ترجمہ دو طرح پر کیا ہے:

۱ — وبر آنانکہ نمی توانند روزہ داشتن فدیہ است کہ عبارت از طعام یک مسکین است۔ یہ ترجمہ اس توجیہ کی بنا پر ہے کہ یطیقونہ سے پہلے لا مقدر مانا جائے [1]

۲ — وبر آنانکہ می توانند روزہ داشتن و روزہ نمی دارند فدیہ است کہ عبارت از طعام یک مسکین است۔ یہ ترجمہ اس صورت میں ہوگا جبکہ لا مقدر نہ مانا جائے [2]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی توجیہ کے مطابق یہ آیت اس شیخ فانی کے حق میں ہوگی جس میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو اور اس صورت میں یہ آیت محکم ہوگی اور دوسری توجیہ کی بنا پر یہ آیت منسوخ ہوگی۔ ابتدائے اسلام میں یہ اختیار تھا کہ جو شخص روزہ نہ رکھے وہ فدیہ دیدے، لیکن بعد میں اس آیت کا حکم "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" سے منسوخ ہوگیا۔

گویا شاہ صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں منقول اقوال میں سے صرف دو قول لئے، لیکن ان دونوں میں سے کسی کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔ چنانچہ ان دونوں توجیہات کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان میں سے کوئی توجیہ بھی اضطراب خاطر کو دفع نہیں کرتی۔ اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ "لا" کا حذف صرف اس صورت میں جائز ہے جب معنی میں کوئی اشتباہ نہ ہو اور یہاں چونکہ معنی مشتبہ ہو جاتے ہیں اسی لئے اسلاف کی ایک کثیر جماعت دوسری توجیہ کی قائل ہے [3] اور لفظ کے ابا کے باوجود آیت کے یہ معنی بیان کرنا تفسیر کو برہم کر دیتا ہے۔

---

[1] المنار ج ۲ ص ۱۵۶۔ [2] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۶۸

[3] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۳۱ [4] ایضاً

[5] امام جصاص لکھتے ہیں کہ صحابہ و تابعین کی اکثریت اسی طرف ہے (احکام القرآن ج ۱ ص ۲۰۷)

اہل قرآن کے معانی ومحاسن گم ہو جاتا ہے [1]

اور جو لوگ دوسری توجیہ کی بنا پر نسخ کے قائل ہیں ان کے پاس بھی آیت کے مفہوم اور ان کے متواتر عمل کے سوا اور کوئی شاہد نہیں اور چونکہ یہ ایک اجتہادی امر ہے، اس لئے وجوب ہے نسخ کا قائل ہونا، اگرچہ کسی صحابی سے منقول ہو محل نظر ہے [2]

ان دونوں توجیہات کو رد کرنے کے بعد شاہ صاحب نے اپنی طرف سے ایک توجیہ پیش کی جو تفسیر کی معروف کتابوں میں سے کسی کتاب میں راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذری۔ فرماتے ہیں کہ اس آیت کی توجیہ کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں ایسی بات ڈالی ہے جس سے قلب کا یہ اضطراب دور ہو گیا ہے۔ اس توجیہ کے مطابق آیت کی تفسیر یہ ہوگی کہ "جو لوگ فدیہ کی استطاعت رکھتے ہوں، ان پر اپنا اور اپنے بچوں اور اپنے مملوک کا فدیہ واجب ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مسکین کو مع اس کے اہل وعیال کے پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے۔ پس یہاں صدقۂ فطر مراد ہے جو سال میں ایک بار عید کے روز اپنے اور اپنے بچوں اور اپنے مملوک کی طرف سے دیا جاتا ہے [3]

اس توجیہ پر تین اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

۱ — ایک یہ کہ صدقۂ فطر کو فدیہ سے کیوں تعبیر کیا گیا۔

۲ — دوسرے یہ کہ اس صورت میں اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے جو بلا ضرورت درست نہیں۔

۳ — تیسرے یہ کہ جب لفظ فدیہ مؤنث ہے تو اس کے لئے مذکر کی ضمیر کیوں استعمال کی گئی۔

شاہ صاحب ان تینوں اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صدقۂ فطر کو فدیہ اس لئے کہا گیا ہے کہ ایک سال تک انسان کو زندہ رکھنا، یہ اللہ کی بڑی نعمت ہے اور اس کا عوض یہ ہے کہ ایک مسکین اس کے اہل وعیال کے ساتھ پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کھانے کی مقدار یہ بتائی ہے کہ جس جگہ جو جنس کھائی جاتی ہو اس کا ایک صاع، یا گندم کا نصف صاع، یا جَو کا ایک صاع ہو [4]

دوسرے اعتراض کا جواب شاہ صاحب یہ دیتے ہیں کہ جب مرجع مرتبۃً مقدم ہو تو اضمار

---

[1] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۳۱ [2] ایضاً۔ [3] ایضاً ص ۲۳۲۔

Toobaa-elib[...]blogspot.com

قبل الذکر جائز ہے جیسے "فی دارہ زید" اور "ضرب غلامہ عمرو" میں اور یہاں بھی صورت ہے کہ مرجع مرتبۃً مقدم ہے [1]

تیسرے اعتراض کا شاہ صاحب یہ جواب دیتے ہیں کہ ارجاع ضمیر میں لفظ کا لحاظ نہیں بلکہ یعنی طعام کا لحاظ ہے، اس لئے کہ فدیہ وہی طعام مسکین ہے اور یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح "إن لکم فی الأنعام لعبرۃ نسقیکم مما فی بطونہ" میں بطونہ کی ضمیر کو انعام کا لحاظ کرتے ہوئے مؤنث ہونا چاہئے تھا لیکن معنی کا لحاظ کرکے مذکر لایا گیا [2]

شاہ صاحب کی اس توجیہ کی بنا پر جیسا کہ انہوں نے خود فرمایا ہے ان کا اضطراب خاطر یقیناً ختم ہو گیا ہوگا، لیکن راقم الحروف کے نزدیک یہ توجیہ "فر من المطر ووقع تحت المیزاب" کا مصداق معلوم ہوتی ہے اور اس سے اضطراب خاطر ختم ہونے کے بجائے اور بڑھ جاتا ہے۔

اس توجیہ پر ایک مزید اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ توجیہ آیت کے سیاق و سباق سے مطابقت نہیں رکھتی، کیونکہ پوری آیت یہ ہے۔

کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ۝ أیاما معدودات فمن کان منکم مریضا أو علی سفر فعدۃ من أیام أخر وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین فمن تطوع خیرا فہو خیر لہ وأن تصوموا خیر لکم إن کنتم تعلمون ۝ شہر رمضان الذی ..... الآیۃ [3]

ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ "وعلی الذین یطیقونہ" الخ سے پہلے بھی روزہ کا ذکر ہے اور اس کے بعد بھی روزہ ہی کا ذکر ہے، پھر اگر اس آیت کو صدقۂ فطر پر محمول کیا جائے تو اس سے ایک بے ربطی پیدا ہو جاتی ہے۔

---

[1] مصفی ج ۱ ص ۲۳۳۔ [2] ایضاً۔ فراء نے معانی القرآن میں یہ قول یہ نقل کیا ہے "وعلی الذین یطیقونہ الفدیۃ یریدون الفداء" (ج ۱ ص ۱۱۲) اور تفسیر مجمع البیان میں بھی کسی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ "الہاء یعود إلی الفداء" (ج ۲ ص ۲۷۴) اور غالباً اسی قول کی تردید میں امام رازی کو یہ لکھنا پڑا "فإن قیل لم لا یجوز أن یکون الضمیر عائدا إلی الفدیۃ قلنا لوجہین أحدہما أن الفدیۃ غیر مذکورۃ من قبل فکیف یرجع الضمیر إلیہا والثانی أن الضمیر مذکر والفدیۃ مؤنثۃ" [3] بقرہ ۱۸۳، ۱۸۴

بلاشبہ قرآن کریم میں ایسے مقامات موجود ہیں جہاں سیاق و سباق کے خلاف درمیان میں ایک مسئلہ کا ذکر آگیا ہے، اور وہاں بھی بے ربطی نظر آتی ہے لیکن اگر بالفرض ایسے مقامات پر بے ربطی ہے تو توقیفی ترتیب کی وجہ سے ہے اور چونکہ اس توقیفی ترتیب کو بدلا نہیں جا سکتا اس لئے ربط کی کوشش کرنی پڑتی ہے اور مفسرین نے حسب منشا اس کی مساعی بھی کی ہیں۔

لیکن شاہ صاحب کی توجیہ کے مطابق بے ربطی، توقیفی ترتیب سے نہیں بلکہ اس توجیہ سے پیدا ہوتی ہے، پھر کیا ضرورت ہے کہ ایسی توجیہ کی جائے جو مربوط کلام کو بے ربط بنا دے۔

پھر عجیب بات یہ ہے کہ شاہ صاحب ایک طرف تو یہ فرماتے ہیں کہ "فقیر تجویز نمی کند کہ حمل نمایند بر معنی دور از لفظ بوجہیکہ اہل عرف از آں آیت فہم نکنند زیرا کہ تجویز مثل ایں توجیہ امن قرآن بطریق نص یا ظاہر پر میداند" [1] اور دوسری طرف ایسی توجیہ پیش کر رہے ہیں جس کو معنی بعید پر حمل کرنا پڑتا ہے۔ ہر صاحب نظر دیکھ سکتا ہے کہ دوسری توجیہات کے مقابلہ میں شاہ صاحب کی توجیہ کے مطابق آیت معنی بعید پر محمول ہے یا نہیں اور سچی بات یہ ہے کہ اس کے بطریق نص قریب ترین معنی وہ ہیں جن کی بنا پر آیت منسوخ قرار پاتی ہے لیکن شاہ صاحب اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں۔

شاہ صاحب جن خرابیوں کی وجہ سے نئی توجیہ کے درپے ہوئے، وہ دو ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ ایک صورت میں "لا" کی تقدیر معنی میں اشتباہ پیدا کر دیتی ہے دوسری صورت میں نسخ ماننا پڑتا ہے۔

پہلی خرابی سے بچنے کی کوشش نے شاہ صاحب کو کسی صورت حال سے دوچار کر دیا اس پر بحث ہو چکی۔ البتہ دوسری صورت پر گفتگو باقی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر اس آیت کو منسوخ ماننا بھی پڑے تو اس میں قباحت کیا ہے؟ اگر شاہ صاحب کی طرح قرآن میں نسخ کے بالکل قائل نہ ہوتے تب تو ان کا یہ طریقہ کار درست ہوتا کہ کسی نہ کسی طرح اس آیت کو نسخ سے بچائیں لیکن جب وہ خود نسخ کے قائل ہیں اور قرآن کریم کی پانچ آیات کو منسوخ مانتے ہیں [2] تو اگر یہ چھٹی آیت بھی نسخ کی زد میں آجاتی تو کونسی نئی قباحت

---

[1] ایضاً ج ۱ ص ۵۹۔ [2] الفوز ص ۱۵، ۱۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پیدا ہو جاتی۔ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ شاہ صاحب کے اعتراف کے مطابق اسلاف کی اکثریت اس آیت کے نسخ کی قائل اور مسلمانوں کا متواتر عمل اس کا شاہد ہے۔ اور شاہ صاحب جمہور اور مسلمانوں کے سواد اعظم کے مسلک سے انحراف اور اس کی مخالفت سے اپنی براءت ظاہر کرتے ہوئے یہ بھی فرماتے ہیں کہ "وھا أنا بريء من كل مقالة تصدرت مخالفة لآية من كتاب الله أو سنة قائمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إجماع القرون المشهود لها بالخير أو ما اختاره جمهور المجتهدين ومعظم سواد المسلمين، فإن وقع شيء من ذلك فإنه خطأ"[1]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں منقول اقوال میں سے صرف دو قول ہی کیوں نقل کئے؟ کیا اس لئے کہ باقی اقوال ان کی نظر میں نہ تھے؟ یا اس لئے کہ باقی اقوال ان سے زیادہ یا کم از کم انہی کے برابر اضطراب خاطر کا باعث ہیں؟ یا اس لئے کہ اگر وہ باقی اقوال بھی ذکر کرتے، اور ان میں سے کوئی قول اضطراب خاطر کا باعث نہ ہوتا تو شاہ صاحب کو یہ کہہ کر کہ ان میں سے کسی توجیہ سے اضطراب خاطر رفع نہیں ہوتا۔ نئی توجیہ پیش کرنے کی گنجائش نہ پیدا ہوتی۔

ان میں سے پہلی بات قابل قبول نہیں۔

دوسری بات صحیح نہیں۔ اس لئے بدگمانی ہی ہوتی ہے کہ تیسری بات ہی صحیح ہے۔

شاہ صاحب کو اگر نئی توجیہ پیش ہی کرنی تھی تو یا تو کسی منقول توجیہ کا ذکر چھیڑے بغیر اپنی توجیہ پیش کر دیتے اور اللہ تعالیٰ نے انھیں جو بلند علمی اور فکری مقام عطا فرمایا تھا، اس کی وجہ سے اس صورت میں بھی ان کا وزن ہوتا۔ اور اگر وہ نئی توجیہ کے لئے یہ وجہ جواز پیدا کرنا چاہتے تھے کہ پرانی توجیہات قابل قبول نہیں تو ضرورت اس کی تھی کہ تمام منقول توجیہات کو ذکر کر کے ثابت کرتے کہ ان میں سے ان ان وجوہ سے اضطراب خاطر رفع نہیں ہوتا۔

آخر میں یہ دیکھنا ہے کہ منقول توجیہات میں سے کیا کوئی توجیہ ایسی بھی ہے کہ اس میں کسی نحوی قاعدہ کی خلاف ورزی بھی نہ ہو اور اس آیت کو منسوخ بھی نہ ماننا پڑے۔

یطیقونہ میں اگر ہمزہ کو سلب ماخذ کے لئے مان لیا جائے تو جو مقصود "لا" کی تقدیر سے حاصل ہوتا ہے وہ اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ صاحب تفسیر روح المعانی لکھتے ہیں "و یطیقونہ

[1] حجۃ۔ ج ۱ ص ۱۱۰۔

تکون الهمزة للسلب"[1]۔ اور یہ توجیہ بقول صاحب تفسیر المنار منقول بھی ہے بھی۔[2]

لیکن اگر اضطراب خاطر اس سے بھی رفع نہ ہو تو پورے شرح صدر کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ذکر کردہ تیسری توجیہ کے بعد کوئی اضطراب خاطر باقی نہیں رہتا۔ اس لئے کہ یہ توجیہ لغت عرب کے بھی مطابق ہے جس کے جواز کی شہادت علامہ زمخشری جیسے لغت کے امام نے بھی دی ہے۔[3]

حضرت ابن عباس جیسے ترجمان القرآن کی قراءت بھی اس کی مؤید ہے جس میں یطوقونہ ہے۔[4] عکرمہ اور سعید بن المسیب کی قراءت بھی ہے۔[5] یہ قراءت اگرچہ شاذ ہے لیکن آحاد، خواہ جواز صلوٰۃ اور استنباط احکام کے لئے حجت نہ ہوں[6]، مگر اس سے اثبات لغت و استناد کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ قرآن نہیں تو ہو سکتا ہے کہ حدیث رسول ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تفسیر کے طور پر اسے سنا ہو اور اگر حدیث رسول بھی نہ ہو تو عالم قرآن اور اہل لغت کی بات تو ہے اور ظاہر ہے کہ لغت کے معاملہ میں اہل لغت کی بات، دوسرے غیر اہل لغت کے مقابلہ میں جن میں خود شاہ صاحب بھی شامل ہیں، صحیح اور مستند ہوگی۔ چنانچہ خود شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

"و در لغت قرآن را از استعمالات عرب اول اخذ باید کرد و اعتماد کلی بر آثار صحابہ و تابعین باید نمود"[7]

بامکلف مسلمانوں کو ہم دو قسموں پر تقسیم کر سکتے ہیں۔ (۱) غیر معذور اور (۲) معذور۔ غیر معذور مریض ہوں اور تندرست بھی، ان کا حکم اس آیت میں ہے "کتب علیکم الصیام"۔

[1] ص ۵۱۔ [2] تفسیر المنار۔ ج ۲ ص ۱۵۶۔ [3] کشاف ج ۲ ص ۲۵۵

[4] احکام القرآن ج ۱ ص ۲۰۶ میں ہے کہ بی روی منصور عن مجاہد عن ابن عباس أنہ کان یقرؤھا وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين، قال الشيخ الكبير الذي كان يطيق الصوم وهو شاب وهو لا يستطيع أن يصوم من ضعف ولا يقدر أن يجزئ الطعام فيفطر ويطعم عن كل يوم مسكينا نصف صاع [5] ايضا [6] ايضا

[6] احکام القرآن ج ۱ ص ۲۴۳۔ [7] الفوز۔ ص ۳۹۔

Toobaa-eli... blogspot.com

اور معذور کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن کے عذر کے زوال کی امید ہو مثلاً مریض اور مسا
ان کا حکم اس آیت میں ہے " فمن کان منکم مریضاً أو علیٰ سفر فعدة من أیام أخر "

دوسرے وہ جن کے عذر کے زوال کی امید نہ ہو مثلاً بہت بوڑھا شخص۔ ان کے لئے
مسافر سے جدا کوئی مستقل حکم ہونا چاہئے۔ کیونکہ مریض اور مسافر تو زوال مرض و اختتام سفر کے بعد
من ایام اخر کی تعمیل کر سکتے ہیں لیکن جو شخص بہت بوڑھا ہونے کی وجہ سے اس وقت روزہ رکھنے
قابل نہیں اس کے متعلق یہ امید کب کی جا سکتی ہے کہ بڑھاپے میں مزید اضافہ ہو جانے کے بعد
من ایام اخر کی تعمیل کر سکے گا۔ چنانچہ ایسے لوگوں کا حکم اس آیت میں ہے " وعلی الذین
الآیۃ " اور اگر اس آیت میں ان کا حکم نہ ہو تو پھر قرآن کریم کی کوئی آیت نہیں جس میں ان کا حکم بیـ

اس تفصیل کے بعد اس میں کوئی شبہ نہیں رہنا چاہئے کہ یہ توجیہ ہر خرابی سے پاک ہے
منسوخ ہونے سے بھی بچا دیتی ہے۔ واللہ اعلم

اس آیت کو متعدد علماء نے نسخ سے بچانے کی کوشش کی ہے اور ان میں سے بعض حضـ
اس کوشش میں کامیاب بھی ہیں لیکن حق وہ ہے جو صاحب تفسیر روح المعانی نے ان الفاظ میں
کہا ہے کہ " ولعمری أن کلامی انفرادت یمکن حملها علی ما یحتمل النسخ وعلی ما لا ...
ولکل ذهب بعض " [۲]

[۱] مفتی محمد عبدہ نے بھی اسی کے قریب قریب یہی صورتیں بیان کی ہیں (تفسیر المنار ج ۲ ص ۱۵۰)
[۲] ج ۲ ص ۵۹ ۔

مبحث دوم

نسخ

لغوی معنی لغت میں نسخ کے دو معنی آتے ہیں (۱) ازالہ [۱]۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ ازالہ
...حول، مثلاً نسخت الشمس الظل، اور ازالہ الی غیر بدل، مثلاً نسخت الریح الآثار " ۔۔۔
...حل و تحویل، مثلاً نسخ کتاب اور تناسخ ارواح [۲]

قاضی ابو بکر اور امام غزالی وغیرہ کے نزدیک، نسخ کا لفظ دونوں معنی میں مشترک ہے لیکن ابو الحسین
... کی رائے ہے کہ نسخ کا لفظ ازالہ کے معنی میں حقیقت ہے، نقل کے معنی میں مجاز [۳] اکثریت اسی کی
...ل ہے [۴] لیکن قفال کی رائے یہ ہے کہ یہ نقل کے معنی میں حقیقت ہے ازالہ کے معنی میں مجاز۔

علامہ آمدی نے اسے نزاع لفظی قرار دیا ہے [۶] اور شاطبی نے موافقات میں اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے
...ہ واقعۃً یہ نزاع لفظی ہی معلوم ہوتا ہے [۸]۔

امام ابو بکر جصاص لکھتے ہیں کہ نسخ کا لفظ جب احکام کے لئے استعمال ہوتا ہے تو حقیقت کے طور پر
...ہوتا ہے [۹]

شاہ صاحب نسخ کے لغوی معنی کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

" آنچہ از استقراء کلام صحابہ و تابعین معلوم می شود آنست کہ ایشاں نسخ را استعمال می کردند بإزائے
معنی لغوی کہ ازالہ چیزے است بچیزے " [۱۰]

اسی طرح دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

[۱] ...مکی ج ۲ ص ۱۴۰
[۲] آمدی حوالہ سابقہ
[۳] ارشاد، ص ۱۸۳
[۴] ایضاً ص ۱۹۱
[۵] اصول فقہ مخطوطہ ص ۱۴ ب
[۶] مقدمہ کتاب الاعتبار، ص ۹
[۷] المعتمد ج ۱ ص ۳۹۴
[۸] آمدی حوالہ سابقہ
[۹] موافقات ج ۳ ص ۶۵
[۱۰] آخوذ: ص ۱۵

Toobaa-eli... blogspot.com

"صحابہ و تابعین نسخ را استعمال می کردند بر غیر معنی مصطلح اصولیان، و آں قریب است بمعنی لغوی کہ ازالہ است۔"[1]

شاہ صاحب کی ان عبارتوں سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

ایک یہ کہ شاہ صاحب نسخ کو اس کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں مشترک نہیں مانتے ورنہ جس طرح قرء اور کلا مستم کے ان کے مواقع پر دونوں معنی شاہ صاحب نے ذکر کئے ہیں، اسی طرح اس کے بھی دونوں معنی تحریر فرما دیتے۔

دوسرے یہ کہ شافعیہ کے نزدیک لغۃً نسخ کے حقیقی معنی ازالہ ہی کے ہیں، اسی لئے انہوں نے صرف اسی معنی کے ذکر پر اکتفا کیا۔

شاہ صاحب نے نسخ کے لغوی معنی کے سلسلہ میں صرف ازالہ کے ذکر پر اکتفا کرنے میں ممکن ہے اس نکتہ کو بھی ملحوظ رکھا ہو کہ شریعت میں اگر نسخ متصور ہو سکتا ہے تو ازالہ ہی کے معنی میں متصور ہے نقل و تحویل کے معنی میں نہیں۔[2]

نسخ کی اصطلاحی تعریف

نسخ کی اصطلاحی تعریف میں علماء اصول کے اقوال مختلف ہیں جن میں سے چند مشہور اقوال حسب ذیل ہیں۔

۱ – هو بيان لمدة الحكم[3]

۲ – هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير أوهامنا استمراره لولا طريق التراخي[4]

۳ – هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر[5]

۴ – إنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا [6]

---

[1] الفوز ص ۳۷۔ [2] حجۃ ج ۱ ص ۳۳، مصفی ج ۱ ص ۸۵، الشافی (؟) ترجمۃ الباب لا استدراک (؟) ص ۱۹۷، مسوی ج ۱ ص ۲۹۔

[3] چنانچہ علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں: والاولى في الشرع أن يكون بمعنى الإزالة لأن نقل الحكم الذي هو منسوخ إلى ناسخه لا يتصور ولما الإزالة فهي الإبطال والإعدام فيتصور (کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۵۵)

اسی طرح علامہ سیوطی نسخ بمعنی نقل کیا ہے میں لکھتے ہیں: ... (الاتقان ج ۱۹ ص ۲۱)

[4] المنار ج ۱ ص ۶۹، آمدی ج ۲ ص ۱۶۱، ... الحکم الاول ...

[5] صاحب بزدوی ... کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۵۵، علامہ نسفی نے بھی ... کشف منار ج ۲ ص ۹۰

[6] ابن حاجب نے نسخ کی یہی تعریف کی ہے (مختصر ج ۲ ص ۱۸۵)۔

... ثابتا مع تراخيه عنه[1]

... کے نزدیک نسخ کی تعریف

گزشتہ صفحات کے متن و حواشی میں اصولیین کی اصطلاح کے مطابق نسخ کی جو تعریفات نقل کی گئی ہیں، اگر غائر ... کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ اور امام رازی کی تعریفات کے علاوہ باقی اصولیین کا ... اس میں ہے کہ نسخ "رفع حکم" ہے یا "بیان انتہائے مدت حکم"، بعض تعریفات کے مطابق ... نسخ قرار پاتا ہے اور بعض کے مطابق "بیان انتہائے مدت حکم"۔[2]

... شاہ صاحب نے نسخ کی اصطلاحی تعریف کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے ... حکم" کے بجائے "بیان انتہائے مدت حکم" کو نسخ قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ ... میں:-

"والنسخ فيما بدا لنا تغيير حكم بغيره، وفي الحقيقة انتهاء الحكم"[3]

... یہ تعریف قاضی ابوبکر باقلانی نے کی ہے اور امام غزالی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (آمدی ج ۲ ص ۱۶۲)

... ابو اسحٰق شیرازی اور ابن الانباری نے بھی نسخ کی یہی تعریف اختیار کی ہے (ارشاد ص ۱۸۳)

... کے مطابق نسخ کو ناسخ کے معنی میں لیا گیا ہے۔ (تلویح ج ۲ ص ۳۱)

... سے نسخ کی حسب ذیل تعریفات بھی منقول ہیں۔

... هو نقل الحكم إلى خلافه۔ (آمدی ج ۲ ص ۱۶۱)

... هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالمنسوخ غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الأول۔ نسخ کی یہ تعریف معتزلہ کرتے ہیں۔ (اللمع ص ۳۰)

... شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه ... على وجه لولاه لكان ثابتا۔ یہ تعریف امام رازی نے کی ہے (ارشاد ص ۱۸۴)۔

... الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول۔ یہ تعریف امام الحرمین نے ... ہے۔ (تحریر ص ۳۴۹)

... رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه۔ علامہ شوکانی کے نزدیک یہی تعریف مختار ہے (ارشاد ص ۱۸۴)

... بعض ما أثبت بدليل شرعي بنفسه أو بقرينة بدليل شرعي متراخ (ابو الحسين ... المعتمد ج ۱ ص ۳۵۲)

... صاحب جمع الجوامع اور ان کے شارح محلی لکھتے ہیں: (الخلف في أنه رفع الحكم أو بيان) لانتهاء ... (ج ۲ ص ۷۴) [3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۹)

Toobaa-elibra[ry].blogspot.com

اس کے بعد شاہ صاحب نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ انتہائے حکم کن کن وجوہ سے ہوتا ہے۔

نسخ کے بارے میں شاہ صاحب کی یہ تعبیر قریب قریب ویسی ہی ہے جیسی صاحب کشف[...] نے اختیار کی ہے: "النسخ بیان مدة الحکم فی الخطاب فهو ان کان رفعا فی الظاهر"[1]

شاہ صاحب کی عبارت میں اگرچہ "انتہاء الحکم" کے الفاظ ہیں لیکن ان سے مراد "بیان انتہاء[...] الحکم" ہی ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب کی ایک عبارت میں بعینہ یہ الفاظ بھی مل جاتے ہیں۔ [...] میں لکھتے ہیں:-

"وأيضا مما يجب التنبيه عليه أن النسخ كان في اصطلاح الصدر الأول [...] الإزالة فقط، أعم من أن يكون زوالا لزوال العلة كنسخ التنجيم والخط أو [...] باطل كنسخ البحائر والسوائب أو بيانا لانتهاء مدة الحكم وقد ذكرنا السر فيه لأن المفهوم الموافق أو المخالف غير مراد وغير ذلك."[2]

اس موقع پر شاہ صاحب فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ متاخرین کے مقابلہ میں متقدمین کے نزدیک [نسخ] کے معنی زیادہ عام تھے۔ متقدمین نسخ کو مطلقاً ازالہ کے لئے استعمال کرتے تھے خواہ یہ ازالہ "انتہائے مدت حکم" کے طور پر ہو یا اس کے سوا کسی اور طریقہ پر۔

اس عبارت میں "أو بيانا لانتهاء مدة الحكم" کے الفاظ ہی وہ الفاظ ہیں جو بعض متاخ[رین] نے نسخ کی تعریف میں اختیار کئے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی عبارت کا کوئی حصہ ایسا نہیں جسے [...] کی اصطلاح کے مطابق نسخ کی تعریف کہا جا سکے۔

شاہ صاحب کا متاخرین کی اس تعریف کو اختیار کرنا ثابت کر رہا ہے کہ انہیں ان متاخ[رین] کی رائے سے اتفاق ہے جو بیان انتہائے مدت حکم کو نسخ قرار دیتے ہیں۔

بالکل اسی طرح الفوز الکبیر میں نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات [کا] فرق بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب نے متاخرین کی اصطلاح کے لئے ضمنی طور پر یہ الفاظ استعما[ل] کئے ہیں "خواہ انتہائے مدت عمل باشد"[3] اور ان الفاظ سے بھی وہی بات ثابت ہوتی ہے جو الخیر الکثیر کی مذکورہ عبارت سے ثابت ہوئی۔

---

[1] ج ۳ ص ۸۸۳ [2] الخیر الکثیر ص ۱۸۳، ۱۵۰، ۱۹۔ [3] ص ۱۵۔

بہرحال صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اصطلاحی نسخ کی تعریف یہ ہے "[...] مدة الحکم" واللہ اعلم۔

نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کا فرق

نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات

[...] ہے۔ اس فرق کو نہ سمجھنے یا اسے ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے قرآن کریم کی منسوخ آیات کی تعداد [...] ہوتا ہے۔ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ آیات کی تعداد پانچ سو تک پہنچ جاتی [...] شاہ صاحب اگر زیادہ غائر نظر سے کام لیا جائے تو یہ تعداد اس سے بھی تجاوز کر جاتی ہے [...] [متاخ]رین کی اصطلاح کے مطابق یہ تعداد بہت کم ہو جاتی ہے۔ خصوصاً اس توجیہ کی بنا پر [جو شاہ] صاحب نے اختیار کی ہے[1]

شاہ صاحب نے نسخ کے معنی میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کے فرق کو متعدد [مقامات پر] تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے[2]۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ متاخرین کی اصطلاح کے مقابلہ میں [متقدمین کی] اصطلاح کے مطابق نسخ کا مفہوم زیادہ عام اور وسیع ہے اس لئے کہ متقدمین اسے ازالہ کے معنی میں استعمال کرتے تھے[3]

اور ازالہ کی جیسا کہ شاہ صاحب نے الفوز الکبیر[4] میں لکھا ہے کہ متقدمین کے نزدیک [...] [...]یں ہیں۔

[۱]۔ کسی متاخر آیت سے دوسری متقدم آیت کے بعض اوصاف کا ازالہ۔

[...]۔ جاہلیت کی کسی عادت یا سابق شریعت کا ازالہ۔

[...] ص ۵۰۰، ۱۶ — [2] شاہ صاحب سے پہلے بعض دوسرے علماء بھی اس فرق پر متنبہ کر چکے ہیں [...] علامہ شاطبی لکھتے ہیں: الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في [كلام] الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل [نسخا، و]على بيان المبهم والمجمل نسخا، كما يطلقون على رفع الحكم بدليل شرعي متأخر نسخا (موافقات ج ۳) [اس] کے بعد علامہ شاطبی نے ایسی بہت سی آیات نقل کی ہیں جو متقدمین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ ہیں [اور متاخ]رین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ نہیں۔ (ایضاً ص ۶۵، ۶۹)

[...] ص ۱۴۵، الفوز الکبیر ص ۱۵۰، [4] ص ۱۵، ۳۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پھر ایک آیت کے اوصاف کے ازالہ کی شاہ صاحب نے مختلف صورتیں لکھی ہیں۔

(الف) انتہائے مدت عمل کا بیان۔ (الفوز الکبیر میں شاہ صاحب نے اسی کو انتہائے مدت کا بیان کہا ہے[۱])

(ب) کلام کا معنی متبادر سے معنی غیر متبادر کی طرف صرف۔

(ج) کسی قید کی اہمیت یا اس کے اتفاقی ہونے کا بیان۔

(د) عام کی تخصیص۔

(ہ) منصوص اور مقیس بر منصوص خاہر کے درمیان وجہ فرق کا بیان۔ الفوز الکبیر میں شاہ صاحب[۲] نے ایک مزید صورت لکھی ہے۔

(و) اس کا بیان کہ آیت کا مفہوم موافق یا مفہوم مخالف مراد نہیں۔

متاخرین اصولیین کے نزدیک ان تمام صورتوں میں ایک کے سوا اور کوئی صورت نسخ کہلاتی اور وہ ہے، انتہائے مدت عمل یا انتہائے مدت حکم کا بیان۔

شاہ صاحب کے نزدیک قرآن کریم کی منسوخ آیات کی تعداد

قرآن کریم کی منسوخ آیات تعداد کے بارے میں مفسرین ... بڑا اختلاف ہے۔ لیکن جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے یہ اختلاف دراصل نسخ کے بارے میں متقدمین و متاخرین کی اصطلاح کے فرق پر مبنی ہے۔

علامہ سیوطی نے الاتقان میں منسوخ آیات پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے ابن عربی کے طریقے مطابق متاخرین کے نزدیک، منسوخ آیات کی تعداد اکیس ذکر کی ہے۔ پھر ان میں سے آیت ... اور آیت قسمت دو آیتوں کے بارے میں کہا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ منسوخ نہیں۔ اس طرح انیس ... ان میں علامہ سیوطیؒ نے ایک آیت فاینما تولوا فثم وجہ اللہ کا اضافہ کیا جو حضرت ابن عباس کے نزدیک منسوخ ہے۔ اس طرح انھوں نے بیس آیات کو منسوخ قرار دیا ہے[۳]

شاہ صاحب علامہ سیوطی کے اس بیان کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان میں سے اکثر محل نظر ہیں۔

---

[۱] ص ۱۸۳-۱۸۵ . [۲] ص ۱۸۴ . [۳] الاتقان ، ج ۲ ص ۲۳

اس کے بعد شاہ صاحب نے بحوالہ الاتقان، ابن عربی کی بیان کردہ اکیس منسوخ آیات کا ذکر ... ان کا تفصیلی جائزہ لیا ہے اور پانچ کے سوا باقی تمام آیات کی ایسی توجیہات کی ہیں جن کی ... وہ منسوخ نہیں رہتیں۔ البتہ ان میں سے پانچ آیات کو شاہ صاحب نے منسوخ تسلیم کیا ہے[۱]

وہ پانچ آیات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ[۲]

جمہور کے نزدیک یہ آیت منسوخ ہے۔ لیکن اس کا ناسخ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں شاہ صاحب ابن عربی کے حوالے سے تین قول نقل کئے ہیں[۳]

(الف) یہ آیت میراث سے منسوخ ہے یعنی یوصیکم اللہ فی اولادکم الخ[۴]

(ب) اس حدیث سے منسوخ ہے "لا وصیۃ لوارث"[۵]

(ج) اجماع سے منسوخ ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ آیت "یوصیکم اللہ فی اولادکم" سے منسوخ ہے، حدیث "لا وصیۃ لوارث" میں اسی نسخ کا بیان ہے خود یہ حدیث ناسخ نہیں[۶]

---

[۱] الفوز ص ۱۵-۱۶ . [۲] بقرہ ۱۸۰ .

[۳] الفوز ص ۱۶ . امام رازی نے ایک چوتھا قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ قیاس سے منسوخ ہے اور پھر اس قول کا فساد بھی بیان کیا ہے کہ قرآن قیاس سے منسوخ نہیں ہوتا۔ (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۹۳ .)

[۴] نساء ۱۰ . [۵] ابوداؤد، الوصایا، باب ما جاء فی الوصیۃ للوارث، حدیث نمبر ۲۸۷۰ ، ۳/۱۱۴

[۶] ... بزدوی بھی آیت وصیت کو اس حدیث سے نہیں بلکہ آیت میراث سے منسوخ مانتے ہیں (اصول بزدوی ص ۲۳۲) شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ آیت وصیت اس حدیث سے منسوخ ہے آیت میراث سے منسوخ نہیں کیونکہ ... منافات ضروری ہے اور ان دونوں آیتوں میں کوئی منافات نہیں۔ آیت میراث میں بطریق وراثت ایک حق کا ... کیا گیا ہے اور بطریق ارث ایک حق کا ایجاب کسی دوسرے حق کے منافی نہیں۔ (اصول سرخسی ج ۲ ص ۶۷)

ابومسلم اصفہانی نے جو قرآن میں نسخ کے قائل نہیں اس آیت کی مختلف توجیہات کی ہیں جنھیں امام رازی نے ... نقل کیا ہے۔ ان توجیہات میں سے ایک یہ ہے کہ آیت میراث، آیت وصیت کی ناسخ نہیں بلکہ مخصص ... کی صورت یہ ہے کہ آیت وصیت میں اقربین کے لئے وصیت کا حکم ہے اور آیت میراث اس حکم سے ان اقارب کو ... ہے جو وارث ہوں (باقی صفحہ آئندہ)

Toobaa-elib... blogspot.com

۲ — إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ؎۱

شاہ صاحب فرماتے ہیں؎۲ کہ یہ آیت اس کے بعد والی آیت سے منسوخ ہے یعنی ان یکن منکم مائۃ صابرۃ یغلبوا مائتین ؎۳

۳ — لا یحل لك النساء من بعد ؎۴

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس آیت کا حکم إنا أحللنا لك أزواجك اللّٰتی الآیۃ؎۵ سے منسوخ کیا گیا ہے

(بقیہ از صفحہ گذشتہ) ہو جو اقارب وارث نہ ہوں وہ بھی آیت وصیت کے حکم کے تحت باقی رہتے ہیں۔ کیونکہ [illegible] کی دو حالتیں ہوتی ہیں، ایک صورت میں وہ وارث ہوتے ہیں دوسری صورت میں وارث نہیں ہوتے، مثلاً دین کا اختلاف [illegible] غلامی یا قتل۔ اسی طرح اقارب بھی دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک وہ جو کبھی وراثت سے محروم نہیں ہوتے زیر [illegible] مذکورہ موانع میں سے کوئی مانع نہ پایا جائے، دوسرے وہ جنہیں بعض صورتوں میں وراثت ملتی ہے [illegible] صورتوں میں نہیں ملتی۔ پس والدین یا اقارب میں سے جنہیں وراثت ملے ان کے حق میں وصیت جائز نہیں لیکن جو [illegible] ہوں ان کے لئے صلۂ رحم کے طور پر وصیت جائز ہے (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۶۴)

علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ حضرت ابن عباس، حسن، مسروق، ضحاک، مسلم بن یسار، علاء بن زیاد، سعید بن جبیر [illegible] بن حسن، قتادہ اور مقاتل بن حیان بھی آیت وصیت کی یہی توجیہ کرتے ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۲۱۱)

(حاشیہ صفحہ ہذا) ؎۱ انفال: ۶۵۔ ؎۲ الفوز ص ۱۴

؎۳ انفال ۶۶۔ جمہور کا یہی مسلک ہے جسے شاہ صاحب نے اپنایا ہے۔ لیکن ابو مسلم اصفہانی نے اس کی [illegible] کہ إن یکن منکم عشرون صابرون الآیۃ میں حکم اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ بیس تو بھی دو سو کے مقابلے میں صبر پر قادر ہوں۔ اور دوسری آیت یعنی الآن خفف اللّٰہ عنکم وعلم أن فیکم ضعفا یہ بتاتی ہے کہ [illegible] شرط ان لوگوں میں مفقود ہے۔ اور جب شرط مفقود ہے تو حکم بھی باقی نہ رہے گا اور اس صورت کو نسخ نہیں کہتے۔ امام رازی نے ابو مسلم کی اس توجیہ کو نقل کرنے کے بعد اس کی تحسین بھی کی ہے لیکن اس طرح کہ ان کے دامن [illegible] داغ نہ آنے پائے۔ فرماتے ہیں: وأقول إن ثبت إجماع الأمة على الإطلاق قبل أبي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه، فإن لم يحصل هذا الإجماع القاطع فنقول [illegible] أبي مسلم صحيح حسن۔ (تفسیر کبیر ج ۴ ص ۵۲۶)

صاحب مناہل العرفان نے ان لوگوں کی طرف سے جو اس آیت کو منسوخ نہیں مانتے یہ توجیہ بھی نقل [illegible] کہ ان دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں۔ بلکہ دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تخفیف کر دی گئی تاہم اگر کوئی ایک شخص دس کے مقابلے پر قادر ہو تو اس کے لئے پہلی آیت کا حکم قائم رہے گا اور اسے ایسا کرنے کا اختیار ہوگا۔ (ج ۲ ص ۱۶۲)۔

؎۴ احزاب ۵۲۔ ؎۵ ایضاً ۵۰

ناسخ آیت تلاوت میں (نہ کہ نزول میں) منسوخ آیت سے مقدم ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ؎۱

۴ — یا أیها الذین آمنوا إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقۃ ؎۲

شاہ صاحب فرماتے ہیں؎۳ کہ یہ آیت اس کے بعد والی آیت سے منسوخ ہے یعنی أأشفقتم أن تقدموا بین یدی نجواکم صدقات الآیۃ ؎۴

۵ — قم اللیل إلا قلیلا ؎۵

عام مفسرین یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت اس سورت کی آخری آیت إن ربك یعلم أنك تقوم أدنیٰ من ثلثی اللیل؎۶ سے منسوخ ہے اور اس کے بعد اس سورت کی آخری آیت کا حکم بھی صلوات خمس کے حکم سے منسوخ ہو گیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صلوات خمس کے ذریعے اس سورت کی آخری آیت کو منسوخ کہنا صحیح نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ اس سورت کی ابتدائی آیت قم اللیل الآیہ میں قیام لیل کے ندب کی تاکید تھی اور آخری آیت سے یہ تاکید منسوخ ہو گئی صرف ندب باقی رہ گیا ؎۷

[illegible] بعض علماء شافعی بھی اس آیت کے نسخ کے قائل ہیں۔ (تفسیر کبیر ج ۶ ص ۴۹۳)۔

؎۱ [illegible] ؎۲ مجادلہ ۱۲ ؎۳ الفوز ص ۱۵

؎۴ مجادلہ ۱۳۔ امام رازی لکھتے ہیں کہ ابو مسلم نے اس کے منسوخ ہونے سے انکار کیا ہے اور آیت کی توجیہ یہ [illegible] کی علامت یہ تھی کہ وہ صدقہ و خیرات کرنے سے پہلو تہی کیا کرتے تھے۔ منافقین میں سے بعض لوگ نفاق [illegible] ہوا یمان سے آئے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ ان دونوں کا امتیاز لوگوں کے سامنے آ جائے چنانچہ یہ حکم دیا [illegible] رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے سرگوشی کرنی ہو تو پہلے صدقہ دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ مخلصین اس حکم کی [illegible] منافقین نہ کرتے اور اس طرح لوگوں میں امتیاز ہو جاتا۔

صدقہ کا یہ حکم اس مصلحت کے لئے تھا اور محض وقتی حکم تھا۔

[illegible] فرماتے ہیں کہ ابو مسلم کی بات کا حاصل یہ ہے کہ اس حکم کی ایک انتہا متعین تھی اور جب وہ انتہا آ گئی تو [illegible] حکم ختم ہو گیا اور اسے نسخ نہیں کہتے۔ امام رازی نے ابو مسلم کی اس توجیہ کو نقل کرنے کے بعد اپنے نزدیک اس کی [illegible] ان الفاظ میں فرمایا ہے کہ وهذا الكلام حسن ما به بأس۔ (تفسیر کبیر ج ۸ ص ۱۶۷)

؎۵ [illegible] ؎۶ ایضاً۔ ؎۷ الفوز ص ۱۸۔ امام رازی لکھتے ہیں کہ تہجد پہلے واجب تھا بعد میں صلوات [illegible] منسوخ ہوا اور بعض کہتے ہیں کہ وجوب تہجد فاقرؤوا ما تیسر منہ سے منسوخ ہوا فاقرؤوا ما تیسر منہ [illegible] خمس سے۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ تہجد ابتداء ہی سے واجب نہ تھا۔ (تفسیر کبیر ج ۸ ص ۳۳۲، ۳۳۳)۔

Toobaa-eli blogspot.com

انکارِ نسخ شاہ صاحب تو پانچ آیات منسوخ مانتے ہیں لیکن ایک مذہب فکر بھی رہا ہے کہ کلی طور پر انکار ہو۔ اس مذہب فکر کے پہلے عالم ابو مسلم اصفہانی (ولادت ۲۵۴ھ، وفات ۳۲۲ھ) ہیں۔ لیکن ان کے انکار نسخ کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔

۱۔ وہ سماعی طور پر وقوع نسخ کے مطلقاً منکر ہیں۔

۲۔ وہ ایک شریعت میں وقوع نسخ کے منکر ہیں۔

۳۔ وہ صرف قرآن میں وقوع نسخ کے منکر ہیں۔

آخری روایت کو اصح الروایات کہا جاتا ہے[1]۔ لیکن علامہ سبکی فرماتے ہیں کہ جسے ہم نسخ کہتے ہیں ابو مسلم اس کے وقوع کے منکر نہیں لیکن وہ اسے نسخ کے بجائے تخصیص کا نام دیتے ہیں[2]۔

شاہ صاحب کے بارے میں مولانا عبید اللہ سندھی کا خیال ہے کہ وہ قرآن میں سرے سے نسخ کے قائل نہیں۔ لیکن محض اس مصلحت کے پیش نظر کہ لوگ انھیں معتزلہ میں سے شمار کر کے ان کی بات کی طرف التفات کرنا چھوڑ دیں، انھوں نے یہ حکیمانہ اسلوب اختیار کیا کہ پانچ میں نسخ کا اقرار کر لیا[3]۔

مولانا سندھی کی تقلید میں اور انہی کے حوالے سے یہی بات پروفیسر جلبانی نے لکھی ہے[4]۔

اصل یہ ہے کہ مولانا سندھی قرآن میں نسخ کے قائل نہیں اور چونکہ ان کی مستقل عادت ہے کہ وہ اپنے آپ کو شاہ ولی اللہ کے افکار کے سانچے میں ڈھالنے کے بجائے، خود شاہ صاحب کو اپنے افکار کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں، اس لئے نسخ کے بارے میں بھی انھوں نے شاہ صاحب کی طرف وہ بات منسوب کر دی جو در اصل ان کا اپنا خیال ہے اور اس غرض کے لئے کہ اگر شاہ صاحب نسخ کے قائل نہیں تو انھوں نے پانچ آیتیں منسوخ کیوں مانیں، یہ کہہ دیا کہ اعتزال کے الزام سے اپنا دامن بچانے کے لئے انھوں نے یہ حکیمانہ اسلوب اختیار کیا تھا۔ شاہ صاحب نے اپنے آپ کو ... زیادہ صحیح یہ ہے کہ مولانا سندھی نے شاہ صاحب کو اس طرح اعتزال کے الزام

۱۔ سابق العرفان، ج ۲ ص ۱۰۳   ۲۔ جمیع ج ۲ ص ۸۸

۳۔ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، ص ۸۱، ۸۹، ۹۰۔   ۴۔ شاہ ولی اللہ کی تعلیم ص ۱۹۰۔

... نہیں سوچا کہ جس اسلوب کو وہ حکیمانہ اسلوب سے تعبیر کر رہے ہیں اسی کا دوسرا نام ... جس کی مذمت میں شاہ صاحب نے کئی صفحات سیاہ کئے ہیں۔ اس طرح مولانا سندھی نے شاہ صاحب ... بنا دیا اور عملاً تقیہ شعار۔

... شاہ صاحب نے جن پانچ آیتوں کو منسوخ مانا ہے ان میں سے ایک آیت، آیتِ وصیت ... مولانا سندھی نے اس کی ایک توجیہ کی ہے وہ لکھتے ہیں "میری والدہ غیر مسلم تھیں اور میرے ... بھی تھیں۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ میں سخت بیمار ہو گیا اور مجھے یہ فکر لاحق ہوئی کہ اگر میں مر گیا ... بیچاری کو کوئی نہیں پوچھے گا۔ اس وقت جو اس کی اتنی تواضع کی جاتی ہے تو وہ محض میری وجہ ... میرے مرتے ہی یہ بیچاری اس توجہ سے محروم ہو جائے گی۔ اب میری سمجھ میں آیا کہ آیت "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ" میں وصیت کا کیا مطلب ہے۔ اور اگر کسی کو اس طرح کے ... آئیں تو واقعی اس کے لئے وصیت کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ میرے نزدیک اس آیت پر ... کی ایک صورت نکل آئی۔ اس لئے میں اس آیت کو منسوخ قرار دینے کی اب ضرورت ... [1]

مولانا سندھی نے اس توجیہ کو اپنے فکر اور تجربہ کا نتیجہ بتایا ہے۔ حالانکہ امام رازی نے اپنی ... دیگر توجیہات کے ایک توجیہ یہ بھی بعینہ نقل کی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

مولانا سندھی کی توجیہ جب بعینہ تفسیر کبیر میں موجود ہے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ انھوں نے ... کیسے منسوب کر لیا۔

... بات بھی نہیں کہ امام رازی کی تفسیر مولانا کی نظر سے نہ گذری ہو۔ وہ خود لکھتے ہیں کہ "اس سے ... رازی کی تفسیر کا مطالعہ کر کے کافی پریشان ہو چکا تھا"[2]

... مولانا سندھی کے اس دعویٰ کی توجیہ بجز اس کے اور کچھ سمجھ میں نہیں آتی کہ بعض مرتبہ ایک ... کسی کتاب میں دیکھتا ہے پھر عرصہ دراز گزر جانے کے بعد اسے وہ بات تو یاد رہ جاتی ہے ... وہ بنا لوگوں۔ یہ تک یاد نہیں رہتا کہ یہ بات اس نے کہیں دیکھی بھی ہے یا نہیں اور اس وقت ... کو اپنی بات سمجھنے لگتا ہے۔ ممکن ہے مولانا سندھی نے اسی کیفیت سے دوچار ہو جانے کے بعد

۱۔ ... ولی اللہ اور ان کا فلسفہ ص ۸۸۔   ۲۔ ایضاً ص ۶۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس تاویل کو اپنی طرف منسوب کیا ہو۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے مولانا سندھی کے انکارِ نسخ کے رجحان اور ان کی آیت ... اس تاویل پر سخت اعتراض کیا ہے۔[1]

نسخ کی مختلف صورتیں

کتبِ اصول میں نسخ کی جو تفصیلات ملتی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخ کی حسبِ ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں، اگرچہ ان کو مزید پھیلایا جائے تو کچھ مزید ذیلی صورتیں بھی نکل سکتی ہیں۔

۱۔ کتاب کا کتاب سے نسخ۔

۲۔ سنت کا سنت سے نسخ۔ (متواترہ کا متواترہ سے، آحاد کا آحاد سے، متواترہ کا آحاد سے اور آحاد کا متواترہ سے)۔

۳۔ سنت کا کتاب سے نسخ۔

۴۔ کتاب کا سنت سے نسخ۔

۵۔ کتاب و سنت کا اجماع سے نسخ۔

۶۔ اجماع کا اجماع سے نسخ۔

۷۔ قیاس کا اجماع سے نسخ۔

۸۔ قیاس کا قیاس سے نسخ۔

۹۔ کتاب و سنت و اجماع کا قیاس سے نسخ۔

کتاب کا کتاب سے نسخ

جو لوگ نسخ کے قائل ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ کتاب کا کتاب سے نسخ جائز ہے۔ مثلاً إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة کا "أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات" سے یا مثلاً إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين کا "الآن خفف الله ..." آیت سے نسخ۔[2]

---

[1] التقصیر فی التفسیر ص ...   [2] آمدی ج ۳ ص ۱۸۱۔

[3] اصول بزدوی (مع کشف) ج ۳ ص ۹۰۶۔

شاہ صاحب بھی کتاب کے کتاب سے نسخ کے قائل ہیں چنانچہ کتاب اللہ کی جن پانچ آیات کو شاہ صاحب نے منسوخ تسلیم کیا ہے، ان کا ناسخ وہ کتاب اللہ ہی کی دوسری آیات کو قرار دیتے ہیں۔ ان میں سے ... آیات بھی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں۔

سنت کا سنت سے نسخ

قائلینِ نسخ کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ سنت متواترہ کا متواترہ سے، آحاد کا متواترہ سے اور آحاد کا آحاد سے نسخ جائز ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے زیارتِ قبور سے منع فرمایا تھا، بعد میں اس حکم کو منسوخ کر دیا اور یہ فرمایا کہ "كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها"۔ یا مثلاً آپ نے فرمایا تھا کہ جو شخص چوتھی بار شراب پیے ... لیکن اس حکم کو آپ نے اپنے عمل سے منسوخ قرار دیا کہ ایک ایسے شخص کو آپ کی خدمت میں ... جس نے چوتھی بار شراب پی تھی لیکن آپ نے انھیں قتل نہ فرمایا۔[4]

شاہ صاحب بھی سنت کے سنت سے نسخ کے قائل ہیں اور ان کے یہاں اس کی متعدد مثالیں بھی ... وہ لکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے مشکیزوں کے سوا برتنوں میں نبیذ بنانے سے ... منع فرمایا تھا بعد میں اس حکم کو منسوخ فرما دیا۔[5]

سنت کا کتاب سے نسخ

امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ قرآن سے سنت کا نسخ جائز نہیں۔[6] لیکن جمہور اشاعرہ، معتزلہ اور فقہاء اس کے جواز کے بھی قائل ہیں اور وقوع کے بھی ... حضور کا بیت المقدس کی طرف توجہ کا حکم قرآن میں نہیں، یہ صرف سنت سے ثابت ہے۔ لیکن یہ حکم اس آیت سے منسوخ ہوا "فول وجهك شطر المسجد الحرام"۔[7]

شاہ صاحب بھی سنت کے کتاب سے نسخ کے قائل ہیں اور اس کی مثال میں انھوں نے بھی تحویلِ قبلہ کا ہی ذکر کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔ "أمر النبي صلى الله عليه وسلم من الاستقبال قبل ... ثم نزل القرآن بنسخه"۔[8]

... ص ۱۱۶-۸   [6] آمدی ج ۳ ص ۱۸۱   [7] مجموعہ ج ۱ ص ۱۳۳

... فی الرسالۃ میں فرماتے ہیں "وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة رسول الله ... ما نحن ... نسخ السنة بالقرآن ... قيل لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين أن الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله" (ایضاً ص ۱۱۰)

... ۲ ص ۱۸۱ (المستصفیٰ ص ...) ۔ [8] کشف بزدوی ج ۳ ص ۹۰۲ ۔ ... ج ۱ ص ۱۳۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کتاب کا سنت سے نسخ

امام شافعیؒ ان کے اکثر اصحاب، اکثر اہل ظاہر اور ایک روایت ... امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک سنت متواترہ تک سے کتاب کا نسخ جا...

لیکن اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین اور فقہا میں سے امام مالک اور احناف اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اگرچہ وقوع میں ان کا اختلاف ہے۔[۱]

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ محققین شوافع بھی اس مسئلہ میں جمہور فقہا و ... کے ساتھ ہیں۔[۲]

شاہ صاحب کے کلام سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ وہ اس صورت کے قائل ہیں یا نہیں۔ شاہ ... نے حجۃ میں "باب اسباب النسخ" کے تحت نسخ کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔

۱ — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد سے کوئی حکم مشروع فرمائیں اور وہ حکم بعد ... ہو جائے۔ اس نسخ کی دو صورتیں ہیں۔

(الف) وہ حکم قرآن سے منسوخ ہو مثلاً استقبال بیت المقدس کا، اسے قرآن نے منسوخ کیا۔

(ب) خود حضور کا اجتہاد بدل جائے۔ مثلاً آپ نے مشکیزوں کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا پھر خود ہی اسے منسوخ فرما دیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "کلامی لا ینسخ ... وکلام اللہ ینسخ کلامی وکلام اللہ ینسخ بعضہ بعضاً" نسخ کی اسی قسم کے بارے میں ہے۔[۳]

۲ — ایک زمانے میں کسی مصلحت کی وجہ سے ایک حکم نازل ہو، بعد میں اس مصلحت کے بدل جا... وجہ سے وہ حکم بھی بدل جائے۔ مثلاً ہجرت کے ابتدائی زمانے میں توارث، مصلحۃً، مواخات پر جائز تھا ... میں یہ مصلحت بدل گئی تو توارث کو نسب پر جائز کر دیا گیا یا مثلاً ابتداءً قتال کفار کی اجازت نہ تھی بعد میں اس کی اجازت دیدی گئی۔[۴]

---

[۱] امام شافعیؒ الرسالہ میں لکھتے ہیں: "وأبان اللہ لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب ... لا ناسخة الكتاب" (ص ۱۰۶) لیکن شیخ ابو اسحق شیرازی لکھتے ہیں کہ سنت کے کتاب سے نسخ کے سلسلہ میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ شیخ شیرازی فرماتے ہیں کہ دوسرا قول ہی صحیح ہے (اللمع ...)
[۲] آمدی ج ۳ ص ۱۸۵ (مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۲۴)۔ [۳] کشف بزدوی ج ۳ ص ۸۹۶، ۸۹۰۔
[۴] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۳۔ [۵] ایضاً ص ۱۲۳

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها" اسی قسم کے بارے میں ہے۔

گویا شاہ صاحب نے یہاں نسخ کی جو صورتیں بیان کی ہیں وہ کل تین ہیں:

۱۔ سنت کا کتاب سے نسخ۔
۲۔ سنت کا سنت سے نسخ۔
۳۔ کتاب کا کتاب سے نسخ۔

لیکن چوتھی صورت یعنی کتاب کا سنت سے نسخ، اس کا بیان نہ صرف یہ کہ کوئی ذکر نہیں بلکہ ... صاحب کا اس حدیث کو نقل کرنا جس کا پہلا جملہ ہے کہ "کلامی لا ینسخ کلام اللہ" بتاتا ہے ... امام شافعیؒ کی طرح، کتاب کے سنت سے نسخ کے قائل نہیں۔

جو لوگ سنت سے کتاب کے نسخ کے قائل ہیں ان میں سے بعض حضرات اس کی مثال میں مشہور "لا وصية لوارث" کو پیش کرتے ہیں کہ یہ آیت وصیت کی ناسخ ہے۔[۱]

شاہ صاحب نے بھی اس قول کو نقل کیا ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک آیت وصیت ... سے منسوخ ہے اور اس حدیث میں اس نسخ کا بیان ہے، خود یہ حدیث ناسخ نہیں۔[۲]

شاہ صاحب کا اس حدیث کو ناسخ کے بجائے مبیّن ماننا اس سے بھی اس خیال کی تائید ... ہے کہ ممکن ہے شاہ صاحب کتاب کے سنت سے نسخ کے قائل نہ ہوں اور اسی لئے انہوں ... کو ناسخ کی بجائے مبیّن مانا ہو۔

لیکن الفوز الکبیر میں ایک موقع پر شاہ صاحب نے کچھ ایسی بات لکھی ہے جس سے مستنبط ... کہ کتاب کے سنت سے نسخ کے قائل ہیں۔

چنانچہ ابن عربی کے طریقہ کے مطابق علامہ سیوطی نے جن آیات کو منسوخ قرار دیا ہے ... گفتگو کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"ومن المائدة ولا الشهر الحرام، منسوخة بإباحة القتال فيه، قلت لا أجد ... في القرآن ناسخاً له ولا في السنة الصحيحة"[۳]

---

[۱] حجۃ ج ۲ ص ۱۸۵ [۲] الفوز ص ۱۶ [۳] ایضاً ص ۱۷

Toobaa-eli... blogspot.com

یہاں "وکافی السنۃ الصحیحۃ" کی عبارت سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کتاب کے سنت صحیحہ سے نسخ کے بھی قائل ہیں۔ واللہ اعلم۔

کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کا اجماع یا قیاس سے نسخ۔

عیسیٰ بن ابان اور بعض معتزلہ کے نزدیک اجماع کتاب، سنت اور اجماع کا ناسخ ہو سکتا ہے۔ لیکن عا[illegible] اصولیین کے نزدیک اجماع نہ کتاب، سنت اور اجما[illegible] کا ناسخ ہوتا اور نہ قیاس کا۔ [1]

چنانچہ صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں۔

"ولکن عامۃ الأصولیین أنکروا کون الإجماع ناسخا للشیٔ ومنسوخا بشیٔ" [2]

اسی طرح قیاس کے بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ نہ کسی کا ناسخ ہوتا اور [illegible] منسوخ۔ چنانچہ علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں۔

واختلفوا أیضا فی جواز کون القیاس منسوخا..... والمختار العامۃ أن لا [illegible] منسوخا کما لا یکون ناسخا۔ [3]

شاہ صاحب کی کسی صراحت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ اجماع کو منسوخ، یا قیاس [illegible] ناسخ اور منسوخ مانتے ہیں یا نہیں۔ البتہ اجماع کے بارے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے کتاب [illegible] ناسخ تسلیم نہیں کرتے۔

چنانچہ آیت وصیت کے نسخ کے بارے میں شاہ صاحب نے ابن عربی کے تین قول نقل کئے ہیں کہ یہ (۱) آیت میراث سے منسوخ ہے — (۲) "لا وصیۃ لوارث" سے منسوخ ہے (۳) اجماع سے منسوخ ہے۔ [4]

ان میں سے شاہ صاحب نے آیت میراث کو ناسخ قرار دیا، حدیث کو اس نسخ کا مبین مانا [illegible] اجماع کے ناسخ ہونے سے کوئی تعرض ہی نہیں کیا۔ [5] اس سے کسی حد تک یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع سے کتاب کا نسخ نہیں ہو سکتا۔

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۹۵۱، ۹۹۰
[2] ایضاً ص ۹۹۰
[3] ایضاً ص ۹۵۱
[4] الفوز ص ۲۱
[5] ایضاً

[illegible]خ کی معرفت کے صحیح طریقے

قطعیت اور ظنیت کے اعتبار سے دو مساوی نصوص جب باہم اس طرح متعارض ہوں کہ جمع کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو اس وقت [illegible] پیش آتی ہے کہ ان میں سے جو مقدم ہو اسے منسوخ اور جو موخر ہو اسے ناسخ مانا جائے۔ [illegible] معلوم ہو کہ ان میں سے کونسا نص مقدم ہے، کونسا موخر، علماء نے اس کے حسب ذیل [illegible] طریقے تحریر فرمائے ہیں۔

۱۔ ان دو متعارض نصوص میں سے یک نص میں کوئی ایسی بات ہو جس سے یہ معلوم ہو جائے [illegible] نص متاخر ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الآن خفف اللہ عنکم وعلم أن فیکم ضعفا [illegible] منکم مائۃ صابرۃ یغلبوا مائتین وإن یکن منکم ألف یغلبوا ألفین بإذن اللہ [illegible] مع الصابرین"

[illegible] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور، ألا [illegible] روھا ولا تقولوا ھجرا" [2]

۲۔ کسی بھی عصر میں اس پر اجماع ہو جائے کہ فلاں نص مقدم ہے فلاں موخر۔ [3]

۳۔ کسی صحابی سے صحیح طریقہ پر کوئی ایسی بات مروی ہو جس سے یہ متعین ہو جائے کہ فلاں نص [illegible] ہے فلاں موخر۔ [4] مثلاً صحابی یہ کہے کہ "یہ آیت اس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے" یا "یہ آیت [illegible] اس آیت سے پہلے نازل ہوئی ہے" یا "یہ آیت فلاں سنہ میں نازل ہوئی ہے" اور جو آیت اس سے [illegible] متعارض ہے اس کے بارے میں یہ بات معروف ہو کہ وہ اس آیت سے پہلے یا اس کے بعد کی ہے۔ [5]

نسخ کی معرفت کے بارے میں جہاں تک شاہ صاحب کے خیالات کا تعلق ہے اس سلسلہ [illegible] سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس میں علمائے امت کے درمیان اختلاف کی جو کثرت ہے [illegible] اس نے شاہ صاحب کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا ہے کہ "بالجملہ دانستن آنکہ منسوخ از ناسخ اند غمر بسیار است [illegible] طور رسیدن دشوار است"۔ [6]

[1] [illegible] ج ۲ ص ۱۹۹۔
[2] ایضاً و مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۰۵۔
[3] [illegible] ص ۱۹۹ و مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۰۵۔
[4] ایضاً حوالہ سابقہ۔
[5] [illegible] مناہل ج ۲ ص ۱۰۵، ۱۰۶۔
[6] الفوز، ص ۳۷

Toobaa-elib... blogspot.com

لیکن شاہ صاحب اس اختلاف کا اصل سبب یہ بتاتے ہیں کہ «سہا اختلافہم فی ...
والحق عندی أن ذالک بالجہاد و استنباط» یعنی بجائے اس کے کہ تاریخی تقدم و تاخر کے
اعتبار سے ناسخ و منسوخ کا فیصلہ کیا جائے لوگ مختلف آثار و قرائن کو دیکھ کر اپنے اجتہاد و ...
سے ایک نص کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور اسی لئے یہ باہمی اختلاف ...
اختیار کر جاتا ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحب نے نسخ کی معرفت کے کچھ صحیح طریقے بھی تحریر فرمائے ہیں۔ جو ...
جنہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

۱ ۔ کبھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نص سے نسخ معلوم ہو جاتا ہے۔ مثلاً "کنت نہیتکم ...
زیارۃ القبور ألا فزوروھا"

۲ ۔ کبھی نسخ کی معرفت اس طرح ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک کا دوسرے سے موخر ہونا ...
اور جمع ممکن نہ ہو۔

۳ ۔ اگر شارع نے کوئی بات شروع کی، پھر اس کی جگہ دوسری بات شروع کر دی اور پہلی بات ...
سکوت اختیار کیا تو فقہاء صحابہ نے اس سے بھی یہ سمجھا کہ یہ پہلی بات کے لئے نسخ ہے۔

شاہ صاحب نے اگرچہ معرفت نسخ کے تمام طریقوں کا احاطہ نہیں کیا لیکن ایک موقع پر اس ...
سلسلہ میں ایک نہایت جامع بات فرمائی ہے لکھتے ہیں۔

«نسخ بمعنی اصطلاحی اصل در بیان آں معرفت تاریخ است؟»

واقعہ یہ ہے کہ معرفت نسخ کے تمام طریقے اس کے ضمن میں آجاتے ہیں، اس لئے کہ مذکورہ تمام
طریقے مختلف انداز میں نصوص کی تاریخ ہی بتلاتے ہیں کہ فلاں مقدم ہے، فلاں موخر۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے، اس کے بارے میں جمہور کا مسلک پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ
بذات خود کسی نص کا ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ نسخ کی علامت بن سکتا ہے۔

لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں:۔

«اما گاہے اجماع سلف صالح بالاتفاق علما را علامت نسخ گرداشتہ بہ نسخ قائل شوند ہیا ...

سلہ تفہیمات ج ۲ ص ۱۰۵ ۔ سلہ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۹ سلہ ایضاً ص ۸۴

... مذہب ایں امر شہادتِ عمر دیگر کہ مصدق آیت خبرِ صادق اجماع باشد"
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اجماع جس طرح بذاتِ خود ناسخ نہیں ہو سکتا
... قطعی علامت بھی نہیں بن سکتا۔

... کی معرفت کے غیر صحیح طریقے

نسخ کی معرفت کے لئے حسب ذیل طریقے صحیح نہیں:۔
(۱) کسی صحابی کا یہ کہنا کہ یہ ناسخ ہے اور یہ منسوخ کیونکہ
... یہ بات صحابی نے اپنے اجتہاد سے کہی ہو۔ سلہ

(۲) کسی مفسر کا دلیل کے بغیر یہ کہہ دینا کہ یہ ناسخ ہے یہ منسوخ۔ سلہ

(۳) مصحف میں ایک نص کا دوسرے پر مقدم ہونا۔ اس لئے کہ مصحف کی ترتیب نزول کی ترتیب کے
... ہی نہیں۔ سلہ

(۴) ایک راوی کا دوسرے راوی کے مقابلہ میں کم عمر ہونا کیونکہ نو عمری اس کی دلیل نہیں کہ اس کی
یقیناً بعد کی روایت ہو اور وہی ناسخ ہو۔ سلہ

... ایک راوی کا دوسرے راوی کے بعد اسلام لانا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جو پہلے اسلام لایا ہے اس
... بعد کی ہو اور منسوخ ہونے کے بجائے وہی ناسخ ہو۔ سلہ

(۶) ایک راوی کی صحبت کا منقطع ہو جانا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جس صحابی کی صحبت منقطع نہیں
... کی روایت پہلے کی ہو اور وہی منسوخ ہو۔ سلہ

(۷) ایک نص کا عقل یا براءت اصلیہ کے موافق ہونا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جو نص موافق نہیں وہی
... ہی ناسخ ہو۔ سلہ

... صاحب نے اگرچہ نسخ کے غیر صحیح طریقوں کا بھی استقصاء نہیں کیا، لیکن ان میں سے دو اہم
... نوع صرف بھی ذکر کی ہیں۔

(۱) اگر کوئی صحابی یہ کہہ دے کہ فلاں نص ناسخ ہے فلاں منسوخ، تو صحابی کی یہ بات اثبات نسخ

... ص ۳۴ سلہ مناہل ج ۲ ص ۱۰۶۔ جمع ج ۲ ص ۹۲
... ص ۲ ۔۔۔ ص ۱۰۹ سلہ مناہل و جمیع حوالہ جات سابقہ سلہ بیات ایضاً سلہ مناہل حوالہ سابقہ
... ص ۱۰۹ ۔ سلہ آمدی ج ۲ ص ۱۹۹۔

Toobaa-elib .blogspot.com

کیلئے قطعی نہیں ۱؎ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ بات صحابی نے اپنے اجتہاد و استنباط سے کہی ہو او [illegible]
لندچکاہے کہ نسخ کے بارے میں شاہ صاحب اجتہاد و استنباط کا بڑا دخل مانتے ہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کوئی صحابی یہ کہے کہ نزلت هذه الآیة فی کذا" تو اس کا یہ [illegible]
ثبات نسخ کے لئے کافی نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ بات انھوں نے اپنے اجتہاد سے کہی ہو اور ان کا
مقصود اس سے آیت کا سبب نزول بیان کرنا نہ ہو بلکہ مقصود یہ ہو کہ اس آیت کے مدلولات میں [illegible]
ایک صورت بیان کردی جائے ۲؎

البتہ اگر صحابی یہ کہہ دے کہ "الآیة الأولی نزلت یوم کذا والثانیة یوم کذا" تو
اثبات نسخ کے لئے کافی ہوگا۔ ۳؎

شاہ صاحب یا دوسرے علما اصول نے ان دونوں صورتوں میں فرق اس لئے کیا ہے کہ [illegible]
صورت صحابی کی روایت کی صورت ہے اور باتفاق امت کوئی صحابی اپنی روایت میں کاذب نہیں
ہوتا لیکن پہلی صورت میں اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ صحابی کی روایت نہ ہو بلکہ اجتہاد ہو اور [illegible]
نہیں کہ صحابی کا ہر اجتہاد صحیح ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ نسخ کے بارے میں اگر کسی صحابی کی کوئی روایت ہے تو اس سے نسخ ثابت
ہو جائے گا لیکن اگر اجتہاد و استنباط ہے تو اس سے قطعی طور پر نسخ ثابت نہ ہوگا۔

(۲) کسی نص کو اپنے مشائخ کے عمل کے خلاف پاکر فقہاء کا یہ کہہ دینا کہ یہ منسوخ ہے یہ بھی اثبات
نسخ کے لئے کافی نہیں ۴؎

۱؎ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۹۔ ۲؎، ۳؎ تفہیمات ج ۲ ص ۱۴۵۔
۴؎ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۹۔

باب (۲)

سُنّت

Toobaa-eli... blogspot.com

مبحثِ اول

سنّت کی تعریف

سنت کے لغوی معنی ہیں طریقہ اور عادت اور شریعت کی اصطلاح میں جب یہ لفظ عبادات میں استعمال ہوتا ہے تو اس سے وہ نوافل مراد ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوں اور جب اس لفظ کو ادلۂ شرعیہ کے مواقع میں استعمال کرتے ہیں، تو اس سے مراد لیتے ہیں قرآن کے سوا، وہ قول، فعل اور تقریر جس کا صدور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہو۔[1]

شاہ صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"إن عمدة العلوم اليقينية ورأسها وأساس الفنون الدينية وأسّها هو علم الحديث الذي يذكر فيه ما صدر من أفضل المرسلين صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من قول أو فعل أو تقرير"[2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل اور تقریر کا نام حدیث (یا سنت) ہے۔[3]

سنت کا مقام

پہلی صدی ہجری کے لوگ بالاتفاق سنت کو، تشریع میں، قرآن کے بعد دوسرا درجہ دیتے تھے۔ دوسری صدی میں امام شافعیؒ کے زمانے میں یا ان سے کچھ پہلے، ایسے لوگ پیدا ہوئے جن کا موقف ایسا نہ تھا ان میں بعض لوگ سرے سے، تشریع میں سنت

---

[1] آمدی، ج ۱ ص ۱۵۶، توضیح تلویح، ج ۲ ص ۲، ارشاد، ص ۳۳ [2] حجۃ، ج ۱ ص ۲

[3] حدیث کے لغوی معنی ہیں "اخبار" اس کے بعد یہ ہر قول یا فعل یا تقریر جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہو اسے حدیث کہا جانے لگا۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تدریب میں لکھتے ہیں: "المراد بالحديث في عرف الشرع ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم"

سنت کے لغوی معنی ہیں "طریقہ" پھر اس دینی طریقہ کے لئے سنت کا لفظ بولا جانے لگا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو۔

سنت اعمال نبوی کے لئے خاص ہے جبکہ حدیث قول اور عمل دونوں کے لئے عام ہے۔ لیکن اکثر علماء متاخرین کے استعمال میں دونوں مترادف ہیں، ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے۔

سنت کے قائل نہ تھے بعض صرف اس سنت کو حجت مانتے تھے جس کی تائید قرآن سے ہوتی ہو اور آحاد کو قبول نہ کرتے تھے۔[1]

ان کے مقابلے میں جمہور کے قابلِ التفات اہلِ علم سنت کو تشریع کا ایک مستقل ماخذ مانتے ہیں۔[2]

شاہ صاحب بھی قرآن کے بعد سنت کو شریعت کا دوسرا ماخذ مانتے ہیں، چنانچہ شریعت کے بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"پس دلیل شرع یا کتاب است یا سنت یا آثار صحابہ و تابعین کہ اجماع و اختلاف علماء بر آں دانستہ شود یا قیاس۔"[3]

شاہ صاحب کے نزدیک سنت کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ قرآن کا بیان ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے مبیّن ہیں، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"وهو الصادق المصدوق فيما قال والمبين لكلام المتعال"۔[4]

---

[1] تاریخ الفقہ الاسلامی، ج ۳ ص ۱۰۲-۱۱۰۔

[2] ارشاد، ص ۳۳۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں: "واعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم: ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه أي أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطيور وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر."

اسی ضمن میں علامہ شوکانی اس حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے کہ "ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن خالف فلم أقله" لکھتے ہیں کہ اس کے بارے میں عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں کہ زنادقہ و خوارج نے وضع کیا ہے اور یحییٰ ابن معین کہتے ہیں کہ زنادقہ نے وضع کیا ہے اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس روایت کو اگر کتاب اللہ پر پیش کیا جائے تو یہ خود کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله" "ومن يطع الرسول فقد أطاع الله"۔

آخر میں علامہ موصوف لکھتے ہیں: "والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام" (ارشاد، ص ۳۳)

[3] ص ۳۷۳ [4] ازالہ، ج ۱ ص ۲۰۳۔

Toobaa-eli... blogspot.com

اسی لئے وہ قرآن فہمی کے لئے حدیث و سنت کی طرف رجوع کو ضروری قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مبین قرآن عظیم است پس لا محالہ بہمہ حدیث آنحضرت ... می باید کرد۔ قال اللہ تعالیٰ "لتبین للناس ما نزل الیہم" [۱]

شاہ صاحب کے نزدیک سنت کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ خود بھی تشریع کا مستقل ... اور تحریم اور تحلیل جس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ ... کی طرف سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر دین میں تحریف کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"منها عدم تحمل الرواية عن صاحب الملة والعمل بها وهو قوله صلی اللہ ... ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من ... فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه. وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله" [۲]

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں:

"قد حذر النبي صلی اللہ علیہ وسلم من مداخل التحريف بأقسامها، وغلظ النهي ... وأخذ العهود من أمته فيها فمن أعظم أسباب التهاون ترك الأخذ بالسنة ... قوله صلی اللہ علیہ وسلم: ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له حواريون ... يأخذون بسنته ويقتدون بأمره. ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا ... ويفعلون ما لا يؤمرون. فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو ... ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل۔ وقو... صلی اللہ علیہ وسلم: لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أ... به أو نهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه، ورغب في الأ... بالسنة جدا لا سيما عند اختلاف الناس۔" [۳]

---

[۱] ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۱۰۶، ۱۰۷۔ [۲] حجۃ ج ۱ ص ۱۰۰۔ ابوداؤد ج ۲ ص ... کتاب السنۃ ... ولیس فیہ وان ما حرم رسول اللہ کما حرم ... [۳] مسلم ج ۱ ص ... کتاب الایمان۔ [۴] ابوداؤد ج ۲ ص ۲۰۵ کتاب السنۃ۔ [۵] حجۃ ج ۱ ص ۱۶۹۔

چونکہ سنت قرآن کا بیان اور خود بھی تشریع کا مستقل ماخذ ہے، اسی لئے شاہ صاحب تتبع ... یث کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"اول چیزے کہ عقل آزاد از خدشہ واجب میگرداند آنست کہ تتبع اخبار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ... بم الہی و پیروی آں اخبار بدل و جوارح باید نمود، زیرا کہ کلام مادر شخص است کہ تصدیق ... تکلیف اللہ تعالیٰ عباد خود را بالاحکام و تصدیق خبر او از جہۃ تکلیف معصوم ساختہ" [۱]

اخبار نبوی کے تتبع کو شاہ صاحب اس لئے بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ

"لا سبيل لنا إلى معرفة الشرائع والأحكام إلا خبر النبي صلی اللہ علیہ وسلم" [۲]

شاہ صاحب سنت کی پیروی کو رشد و ہدایت اور اس سے اعراض کو ضلالت اور خسران کا قرار دیتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"إن عمدة العلوم اليقينية ورأسها ومبنى الفنون الدينية وأساسها هو علم الحديث الذي يذكر فيه ما صدر من أفضل المرسلين صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أجمعين من قول أو فعل أو تقرير، فهي مصابيح الدجى ومعالم الهدى وبمنزلة البدر المنير من انقاد لها ووعى فقد رشد واهتدى وأوتي الخير الكثير ومن أعرض وتولى فقد غوى وهوى وما زاد على نفسه إلا التخسير. فإنه صلى الله عليه وسلم نهى وأمر وأنذر وبشر وضرب الأمثال وذكر وإنها لمثل القرآن أو أكثر۔" [۳]

شاہ صاحب کی نظر میں سنت کا یہ مقام اس لئے ہے کہ وہ جمہور اہل اسلام کی طرح سنت کو ایک قسم مانتے ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک بھی وحی کی دو قسمیں ہیں، ایک وحی ظاہر (جسے ... سلوک جاتا ہے) دوسری وحی باطن (جسے غیر متلو کہا جاتا ہے) اور سنت کا تعلق وحی باطن سے ... لکھتے ہیں:۔

"مقرر میان اہل اسلام آنست کہ بعد وضوح طلب دینیہ از آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ... متحتم و واجب میشود امتثال بآں اعتقاداً و عملاً، زیرا کہ آں مستند است بوحی ظاہر یا ... سنت مقررہ اشتہ شدہ آں بوحی باطن است۔" [۴]

---

[۱] ... ص ۱۶۷۔ [۲] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۲۔ [۳] مقدمہ مجموعہ ج ۱ ص ۲۔ [۴] قرۃ ص ۲۱۲، ۲۱۳۔

Toobaa-elm.blogspot.com

عصمتِ انبیاء

عصمت کے عام طور پر دو معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ (۱) عدم قدرۃ المعصیۃ اور (۲) خلق مانع غیر ملجی: جمہور کے نزدیک عصمت دوسرے معنی میں ہے[1]

نبوت سے قبل انبیاء علیہم السلام سے کبائر و صغائر کے صدور کے بارے میں حسب ذیل مذاہب ہیں

۱۔ کوئی گناہ ممتنع نہیں، خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ[2] جمہور کا یہی مذہب ہے[3]

۲۔ ہر گناہ ممتنع ہے، خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ یہ روافض کا مذہب ہے[4]

۳۔ گناہ کبیرہ ممتنع ہے صغیرہ جائز ہے۔ یہ اکثر معتزلہ کا مذہب ہے[5]

لیکن جہاں تک وقوع کا تعلق ہے، از آدم تا خاتم کوئی نبی ایسا نہیں گزرا جس نے ایک لمحہ کے لئے بھی شرک کیا ہو، اور یہ بھی کبھی نہیں ہوا کہ کسی فحاشی، سفیہ، حقیر اور قابلِ نفرت والے کو نبی بنا کر بھیجا گیا ہو[6]

نبوت کے بعد انبیاء علیہم السلام سے کبائر و صغائر کے صدور کے بارے میں مذاہب کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ صدور کفر سے ان کی عصمت پر تمام ارباب شرائع کا اتفاق ہے[7]

۲۔ عمداً صدور کذب سے عصمت پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ البتہ غلطی سے صدور کذب جمہور کے نزدیک ممتنع ہے اور قاضی ابوبکر کے نزدیک جائز ہے[8]

۳۔ دوسرے کبائر اور خسیس صغائر یعنی وہ رذیل اور دنی اخلاق جو منصب نبوت کے لئے ننگ ہیں مثلاً ایک لقمہ کا چرانا، ان کے عمداً صدور سے عصمت پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ اہل سنت

---

[1] مسلم الثبوت ج ۲ ص ۹۷ [2] خواہ کفر ہو یا غیر کفر (فواتح۔ حوالہ سابقہ)

[3] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ ارشاد ص ۳۵۔

[4] ایضاً، آمدی ج ۱ ص ۸۷۔ البتہ تقیہ کے طور پر شیعہ، انبیاء علیہم السلام کے لئے کفر تک کو جائز سمجھتے ہیں نبوت سے قبل بھی اور نبوت کے بعد بھی۔ (فواتح حوالہ سابقہ)

[5] ایضاً [6] مسلم و فواتح ج ۲ ص ۹۸

[7] آمدی ج ۱ ص ۸۸۔ البتہ خوارج میں سے ازارقہ کہتے ہیں کہ ایسے نبی کی بعثت جائز ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ نبوت کے بعد کافر ہو جائے گا اور خوارج میں سے فضلیہ ہر گناہ کو کفر مانتے ہیں وہ انبیاء سے صدور گناہ کے جواز کے قائل ہیں لہٰذا وہ انبیاء سے صدور کفر کے جواز کے قائل ہوئے۔ (ایضاً)

[8] مسلم و فواتح ج ۲ ص ۹۸، ۹۹۔ آمدی حوالہ سابقہ۔ ارشاد ص ۳۳۔

کے نزدیک عقلاً[1]۔ البتہ سہواً اور غلطاً صدور شیعہ کے سوا سب کے نزدیک جائز ہے[2]۔

۴۔ صغائر کے عمداً صدور کے بارے میں اختلاف ہے۔

(الف) ابو جعفر طبری، فقہاء کی ایک جماعت اور محدثین جواز کے بھی قائل ہیں اور وقوع کے بھی۔[3]

(ب) بعض حضرات نہ جواز کے قائل ہیں اور نہ وقوع کے[4]

(ج) اکثر اس کے جواز کے قائل ہیں وقوع کے قائل نہیں[5]

شوافع اور معتزلہ اس کے جواز کے قائل ہیں اور احناف اس کے جواز کے قائل نہیں[6]۔

نبوت کے بعد کبائر و صغائر کا صدور بھول کر یا زلہ اور لغزش کے طور پر احناف و شوافع سب کے نزدیک جائز ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ کسی جائز فعل کا ارادہ کریں اور اس سے کوئی معصیت لازم آ جائے جیسے موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو بلا ارادہ قتل مارنے والا اس کا مر جانا[7]

لیکن یہ حضرات کہتے ہیں کہ ایسے امور کے صدور پر فوراً یا تو خود انبیاء علیہم السلام کو تنبہ ہو جاتا ہے یا ان کی طرف سے تنبیہ کر دی جاتی ہے[8]

عصمت انبیاء کے بارے میں مختلف فیہ امور کے متعلق امام الحرمین اور آمدی کہتے ہیں کہ یہ اختلاف ظنی ہے اور کسی کے پاس کوئی قطعی دلیل نہیں[9]

عصمت انبیاء کے بارے میں شاہ صاحب نے اپنے عقیدہ کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:۔

والأنبياء معصومون من الكفر وعن الكبائر والإصرار عليها يعصمهم الله تعالى بوجوه منها أن يخلقهم في سلامة الفطرة وكمال اعتدال الأخلاق فلا يرغبون في المعاصي

---

[1] فواتح و ارشاد، حوالجات سابقہ [2] آمدی ج ۱ ص ۸۸ و فواتح حوالہ سابقہ

ص ۳۳ [3] و [4] ایضاً

[5] حوالہ سابقہ مسلم و فواتح ج ۲ ص ۹۹۔ لیکن نووی نے محققین سے نقل کیا ہے کہ انبیاء کبائر و صغائر سے معصوم ہیں۔ اور قاضی حسین کہتے ہیں کہ شوافع کا صحیح مذہب یہی ہے (ارشاد ص ۳۴) احناف بشمول عوام ابرار و حسنات الابرار سیئات المقربین کی وجہ سے کہتے ہیں کہ جو ہمارے حق میں صغائر ہیں انبیاء کے حق میں کبائر بن جاتے ہیں (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۹۹)

[6] حوالہ سابقہ مسلم و فواتح حوالہ سابقہ و ارشاد ص ۳۳۔

[7] و فواتح ج ۲ ص ۹۹

[8] ارشاد ص ۳۳۔ آمدی ج ۱ ص ۹۸۔

Toobaa-elib ... blogspot.com

بل يكونون منتفرين عنها، وثانيا أن يوحى إليهم أن المعاصي يعاقب عليها ولذلك يثاب عليها فيكون ذلك زاجرا عن المعاصي والثالث أن يحول الله تعالى بينه وبين المعصية بلطيفة غيبية كظهور صورة يعقوب عليه السلام عاضا على إصبعه في قصة يوسف عليه السلام[1]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے حسب ذیل امور معلوم ہوتے ہیں۔

۱ ـ کفر و کبائر سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے شاہ صاحب نے جو تین وجوہ بیان ... ان سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ وہ عصمت کو "عدم القدرة" کے معنی میں نہیں بلکہ جمہور کی طرح "خلق مانع غیر ملجیٔ" کے معنی میں لیتے ہیں۔

۲ ـ انبیاء علیہم السلام کفر سے معصوم ہوتے ہیں۔

۳ ـ جہاں تک کبائر کا تعلق ہے، کبائر کا قصد اور ان کا عمداً صدور دو مختلف چیزیں ... علیہم السلام سے کبائر کا قصد تو ہو سکتا ہے لیکن ان کا عمداً صدور نہیں ہو سکتا کیونکہ ... ان سے کبائر کے صدور کو روک دیتا ہے جیسے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو کبیرہ کے ... سے روک دیا۔

عدالت صحابہؓ

صحابہؓ کی عدالت سے بحث کی جائے گی یا نہیں اس میں حسب ذیل اقوا...

(۱) صحابہؓ کی عدالت سے بحث بھی اسی طرح ضروری ہے جس طرح ... کی عدالت سے بحث ضروری ہے[2]۔ یہ ابو الحسن قطان اور نظام کا قول ہے[3]

۲ ـ جو صحابہ صحبت اور ملازمت کے ساتھ مشہور ہیں ان کی عدالت سے بحث نہ ہوگی اور جو ایسے نہیں ان کی عدالت سے بحث ہوگی۔ ماوردی یہی کہتے ہیں[4]

۳ ـ اختلاف و فتن سے قبل سب عادل تھے۔ اختلاف و فتن کے بعد ان کی عدالت سے ... ضروری ہے[5]۔ یہ معتزلہ میں سے عمرو بن عبید کا قول ہے[6]

---

[1] حسن العقیدہ ص ۳۱
[2] آمدی ج ۱ ص ۱۰۷ و ارشاد ص ۷۹
[3] مستفاد از ارشاد حوالہ سابقہ
[4] ارشاد ص ۷۰
[5] آمدی حوالہ سابقہ، ارشاد ص ۷۰
[6] ارشاد حوالہ سابقہ۔

... حضرت علیؓ سے قتال کیا ان کی شہادت اور روایت مردود ہے[1]۔ معتزلہ کی ایک ... یہی کہتے ہیں۔[2]

... دونوں فریقوں کی شہادت مردود ہے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بلا تعیین فاسق ہے[3]۔

... فریقوں کی شہادت اور روایت مقبول ہے بشرطیکہ ان میں سے کوئی ایک روایت میں ... عدالت ہے اور فسق مشکوک ہے اور اگر دوسرے فریق کی طرف سے اس کی مخالفت ... روایت مقبول نہیں کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بلا تعیین فاسق ہے[4]۔

... اور جمہور خلف کا مسلک یہ ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور ان کی روایات، ان کے ... بغیر قبول کی جائیں گی[5]

... انباری کہتے ہیں کہ صحابہؓ کی عدالت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ معصوم ہیں اور ان سے ... محال ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کی عدالت پر بحث کی تکلیف اور طلب تزکیہ ... روایات قبول کی جائیں گی۔[6]

... صاحب اس مسئلہ میں سلف اور جمہور خلف کے ساتھ ہیں۔ وہ ان صحابہؓ کو بھی جن ... احادیث منقول ہیں، حفظ اور ضبط میں ثقہ اور کذب سے مامون مانتے ہیں۔

... ہیں:

... أن الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم وإن لم يمكن من الصحابي ... إكثار الرواية مظنة أن يقع شيء من ذلك وما يجب أن يحترز ينبغي أن ... عن مظنته أيضا والمكثرون من الصحابة رضي الله عنهم كانوا ... بالحفظ والضبط مأمونين عن وقوع الكذب.[7]

... شرح تراجم ابواب بخاری میں "باب متى يسجد من خلف الإمام" کے تحت ... "وهو غير كذوب" کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

... ارشاد حوالہ جات سابقہ
... ارشاد حوالہ سابقہ۔
... ایضا
... ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ کشف بزدوی ج ۲ ص ۴۰۴۔
... ص ۷۰
... شرح تراجم ص ۱۶۔

"المراد منہ أنہ غیر داخل فی الحدیث بل ضابط حسن الضبط وھذا ھو المراد فی کل موضع یقال فی حق الصحابی مثل ذلک وذلک لأن کلھم مقبولون مأمونون عن حقیقۃ الکذب لا بحال فھو لتوھم الکذب" [1]

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب صحابہؓ کو کذب تو کیا، کذب کے توہم سے بھی بالا اصل میں جو چیز راوی کو عدالت سے ساقط کرتی ہے وہ کذب ہے۔ باقی امور تمام کبائر کا ارتکاب یا صغائر پر اصرار یا دنی اور خلاف مروت افعال کا ارتکاب وغیرہ۔ یہ امور عدالت کے خلاف قرار دیئے جاتے ہیں کہ جو شخص ان امور کا مرتکب ہو اس میں کذب کا پیدا ہو جاتا ہے۔

اور جہاں تک صحابہؓ کا تعلق ہے جب ان سے توہم کذب کی نفی بھی کر دی گئی تو عدالت کے سقوط کی کوئی صورت نہیں۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانے میں صحابہ کے درمیان جو باہم جدال و قتال اس کی وجہ سے بعض حضرات نے صحابہؓ میں سے فریقین یا ایک فریق کو عدالت سے ساقط لیکن شاہ صاحب جمہور کی طرح، ان حروب کو اجتہادی اختلافات پر مبنی قرار دیتے ہیں جس طرح اجتہادی امور میں اختلاف کی وجہ سے کوئی مجتہد عدالت سے ساقط نہیں طرح شاہ صاحب کے نزدیک، یہ باہمی مشاجرات بھی کسی فریق یا کسی صحابی کی عدالت کی وجہ سقوط نہیں۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں۔

"أما الحروب التی جرت فکانت لکل طائفۃ شبھۃ اعتقد تصویب أنفسھا بسببھا وکلھم عدول ومتأولون فی حروبھم وغیرھا ولم یخرج شیء من ذلک أحدا منھم من العدالۃ لأنھم مجتھدون اختلفوا فی محل الاجتہاد کما یختلف المجتھدون بعدھم فی مسائل الدنیا وغیرھا ولا یلزم من ذلک نقص أحد منھم" [2]

---

[1] شرح نزاہۃ، ص ۷۵

[2] قرہ، ص ۱۳۵۔

پھر چند سطور کے بعد لکھتے ہیں۔

"اتفق أھل الحق ومن یعتد بہ فی الإجماع علی قبول شھاداتھم ورواياتھم وکمال عدالتھم رضی اللہ عنھم" [1]

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"وحدیث متواتر آمدہ است خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم الحدیث۔ دیگر بدتفصیل … کہ بعد ایشاں آمدہ آنست کہ ایشاں واسطہ اند میاں پیغامبر و ایں جماعت متأخرہ … غلبہ اسلام بواسطہ ایشاں بود، رسیدن علم بسبب ایشاں بفہم گری توانی فہمید کہ امر ملت … تمام ملت بدیوارے کہ ہر خشت فوقانی متفرع است بر خشت تحتانی و در واسطہ استقامت … تا آنکہ کار باساس رسد۔ ہمچنیں ہر قرن متأخر مستمد و منت پذیر قرن متقدم است … م و علوم و ہدایت و شرع تا آنکہ منتہی گردد بصاحب شرع کہ از جانب خدائے تعالیٰ … رابہ واسطہ آوردہ۔" [2]

اور جب صحابہؓ، بعد کی امت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ابتدائی واسطہ اور … کی بنیادی اینٹیں ہیں، تو اس واسطہ کا جو کذب بلکہ کذب کے توہم سے بھی پاک ہے، اس درجہ … اور احترام ہونا چاہئے کہ ان کے بارے میں جرح تک کی اجازت نہ ہو۔ ورنہ

"اگر فتح باب جرح در ایشاں شود، روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منقطع گردد و در انقطاع … برہم خوردن ملت است" [3]

گویا ہر وہ چیز جو دیوار کی ان بنیادی اینٹوں کو نقصان پہنچائے اسے قطعی طور پر ممنوع … ہے۔ ورنہ پوری دیوار زمین پر آ رہے گی۔

… صاحب کے نزدیک حدیث کی اقسام جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، احادیث نبوی کی روایت کی دو صورتیں ہیں۔ ایک روایت باللفظ … دوسری روایت بالمعنی۔

---

[1] … ص ۱۳۵ سند … باب فضائل الصحابۃ … قرآن

[2] قرہ، ص ۲۵۔

[3] وصیت نامہ، ص ۹۔

Toobaa-e... blogspot.com

روایت باللفظ کے اعتبار سے شاہ صاحب نے حدیث کو سات قسموں میں حصر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

"اخبار اہل ملل از ائمہ خود دو قسم می باشد، نقل لفظ صاحب ملت، و آں چند قسم می باشد: متواتر و مستفیض و مشہور و خبر صحیح و حسن و غریب و ضعیف۔ عقل حصر می کند اخبار لفظی در ایں اقسام" [1]

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ جو حدیث طبقۂ اولیٰ سے لیکر زمانۂ تدوین سے قبل تک کے درجہ کو نہ پہنچی ہو اس کی چند قسمیں ہیں۔

اگر صحابہ، تابعین یا کبار تبع تابعین سے، اس شخص تک جو اس حدیث کا مخرج ہے، اس کے طرق ہوں اور تمام طرق باہم متماسک اور ایک دوسرے کے شاہد ہوں تو اسے حسن کہتے ہیں۔ [2]

اور اگر اس کے متعدد طرق نہ ہوں صرف ایک طریق ہو تو اسے غریب مطلق کہتے ہیں [3]

اگر حدیث حسن کے بعض طرق میں تمام راوی ثقہ ہوں، ان میں نکرۃ اور شذوذ کے بغیر اور وہ حدیث ان علماء سے روی ہو جو عدالت اور ضبط کے ساتھ معروف ہیں تو اسے صحیح کہتے ہیں

جو حدیث کہ ثقات کی مرسل اور ان اہل علم کی روایت ہو جو ضبط کی حد کو نہ پہنچے ہوں لیکن اس کے طرق باہم متماسک ہوں اور ایک دوسرے کے شاہد ہو سکتے ہوں تو اسے حسن کہتے ہیں [4]

شاہ صاحب نے یہ تعریفات ترمذی کی اصطلاحات کے مطابق بیان کی ہیں [5]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو حدیث کہ مشہور ہو لیکن اس کا کوئی طریق صحت کی حد کو نہ پہنچے وہ بھی حسن میں داخل ہے [6]

جس حدیث میں صحیح اور حسن احادیث کی صفات جمع نہ ہوں اسے ضعیف کہتے ہیں [7]

---

[1] کلمات طیبات، ص ۱۶۳۔

[2] تا [4] کلمات طیبات ص ۱۶۹

[5] مقدمہ ابن صلاح ص ۳۸

متواتر، مستفیض اور مشہور کی تعریفات مستقل عنوانات کے تحت آئندہ ذکر کی جائیں گی۔

متواتر: تواتر کے معنی ہیں اشیاء کا ایک دوسرے کے بعد وقفہ کے ساتھ آتے رہنا۔ اور اصولیین کی اصطلاح کے مطابق خبر متواتر کی تعریف حسب ذیل ہے۔

"الخبر الذی یرویہ قوم لا یحصی عددھم ولا یتوھم تواطئھم علی الکذب" [1]

شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"معنی تواتر آنست کہ جماعت عظیمہ کہ تواطؤ ایشاں عادۃً بر کذب ممتنع باشد بحس ادراک کردہ باشند چیزے را و خبر دہند از ادراک خویش" [2]

[illegible] صاحب نے تواتر کی اس تعریف میں "بحس ادراک کردہ باشند" کی قید کا اضافہ بھی [illegible] یہ تواتر کے شرائط میں سے ہے کہ علم حس یعنی مشاہدہ یا سماع کی جانب مستند ہو عقل کی جانب مستند نہ ہو۔

متواتر احادیث کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان کی تعداد بہت کم ہے لیکن ان [illegible] شاہ صاحب نے کہیں اس کی صراحت نہیں کی۔ البتہ حسب ذیل احادیث کے متواتر [illegible] ان کے کلام میں موجود ہے لکھتے ہیں۔

"ومن المتواتر منہ المتواتر لفظا کالقرآن العظیم وکثیر من الاحادیث منہا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم: انکم سترون ربکم" [3]

"در حدیث متواتر آمدہ خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم الحدیث" [4]

"ستکون فتنۃ القاعد فیھا خیر من القائم" [5] اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے "ایں حدیث بدرجہ تواتر رسیدہ" [6]

---

[1] ... ص ۱۵۱، ارشاد ص ۴۷۔

[2] ... ص ۳۔ تاہم بعض کی رائے ہے کہ ان کی شرط بھی لگائی ہے لیکن علامہ عبد العزیز بخاری کہتے ہیں کہ اس کی ضرورت نہیں کیونکہ ان کے نزدیک خبر متواتر سے ثبوت علم ان شرائط پر موقوف ہے بلکہ اس کے اس کے بعد احتمال بالکل ہی ختم ہو جاتا ہے۔ کشف بزدوی ج ۲ ص ۳۶۰ اور اس کا اعتراف علامہ آمدی وغیرہ ... ان کے ہوتے یقین علم حاصل ہو سکتا ہے (آمدی ج ۲ ص ۵۹)۔ [3] ازالہ (۱) ج ۲ ص ۳۳۷)

[4] ... ص ۱۳۔ [5] قرۃ ص ۲۵۔ بخاری ج ۱ ص ۵۰۵۔

[6] ... ج ۲ ص ۱۳۸، کتاب الفتن۔ [6] قرۃ ص ۳۷

Toobaa-elib...blogspot.com

خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد

خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد کتنی ہونی چاہیے، اس سلسلہ میں حسب ذیل اقوال منقول ہیں۔

۴، ۵، ۷، ۱۰، ۱۲، ۲۰، ۴۰، ۵۰، ۷۰، ۳۰۰ سے کچھ زیادہ[۱] اہل بدر کی تعداد یا ۱۵۰۰، ۱۷۰۰، تمام امت۔[۲]

لیکن صحیح یہ ہے کہ اقل کی کوئی تعداد معین نہیں۔[۳] بلکہ اتنے ہونے چاہئیں جن سے علم ضروری حاصل ہو جائے۔[۴]

شاہ صاحب بھی رواۃ کے عدد کو تواتر کے لئے میزان نہیں مانتے، بلکہ اس سے حاصل یقین کو میزان مانتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں۔

لیس میزان التواتر عدد الرواۃ ولا حالهم ولكن اليقين الذي يعقبه في قلوب الناس۔[۵]

خبر متواتر کا مفید علم ہونا

خبر متواتر کے مفید علم ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں یہ ہے کہ

۱۔ بعض حضرات کے نزدیک خبر متواتر سے علم یقین[۶] بلکہ علم طمانیت حاصل ہوتا ہے۔[۷]

۲۔ باقی تمام لوگوں کے نزدیک خبر متواتر مفید علم یقین ہوا کرتی ہے۔[۸]

شاہ صاحب جمہور کی طرح خبر متواتر کو مفید یقین مانتے ہیں۔ اس کا ثبوت ان کی اس عبارت سے بھی ملتا ہے جو پہلے نقل کی جا چکی۔ جس میں انھوں نے میزان تواتر عدد رواۃ کے دلوں میں پیدا شدہ یقین کو مانا ہے۔ علاوہ ازیں ایک جگہ حدیث اقتدوا بالذین من بعدی أبی بکر و عمر پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

---

۱ مسلم و فواتح، ج ۲ ص ۱۱۶ و ۱۱۷۔ ۲ ارشاد ص ۴۷

۳ آمدی ج ۱ ص ۱۵۷، مسلم حوالہ سابقہ ۴ ارشاد حوالہ سابقہ

۵ حجۃ، ج ۱ ص ۱۲۹۔

۶ اصول بزدوی ص ۱۵۰، اصول سرخسی ج ۱ ص ۲۸۴۔ ملا جیون لکھتے ہیں کہ یہ معتزلہ کا مذہب ہے۔

۷ آمدی ج ۱ ص ۱۵۱ و ارشاد ص ۴۷۔

چوں ہمہ ایں طرق جمع کنیم متواتر باشد بالمعنی ودال باشد بالقطع۔[۱]

اس سے بھی معلوم ہوا کہ خبر متواتر خواہ وہ متواتر بالمعنی ہی ہو مفید قطع و یقین ہوتی ہے۔

تواتر سے حاصل شدہ علم ضروری ہوتا ہے یا نظری

جمہور فقہا اور اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین کے نزدیک خبر متواتر سے حاصل شدہ علم ضروری ہوتا ہے۔[۲] احناف اور شوافع کا صحیح مذہب بھی یہی ہے۔[۳]

لیکن کعبی، ابو الحسین بصری اور دقاق کے نزدیک یہ علم نظری ہوتا ہے۔[۴] امام الحرمین اور امام بھی یہی کہتے ہیں۔[۵] معتزلہ میں سے بلخی بھی اسی کے قائل ہیں۔[۶] امام غزالی کے نزدیک نہ ضروری نہ نظری بلکہ ان قضایا کے قبیل سے ہوتا ہے جن کے قیاسات ان کے ساتھ ہوں۔[۷]

شاہ صاحب اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"مترجم گوید احادیث و آثار متظاہر اند کہ حق تعالیٰ با وصف تعالی از زمان و زمانیات جبر فرمودہ است بعضا از منہ را ببعضے وقائع و ایں قدر از ضروریات دین است کہ بتواتر ثابت شدہ"۔[۸]

اس عبارت کے خط کشیدہ حصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک ضروری ہوتا ہے، کیونکہ ضروریات دین ان امور کو کہتے ہیں جن کا دین سے ہونا بالضرورۃ اور بداہۃ معلوم ہو۔

ایک موقع پر اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے کہ قرآن سنت میں داخل ہے یا نہیں لکھتے ہیں:۔

"أما ما ذهب إليه مالك رحمه الله من أنه يجوز للمصلي والحالف وأمثالهم الاقتصار على ما دون الفخذ في الصلاة فلا شبهة في صحته عند ما روي

---

۱ ... ص ۲۳۳۔ ۲ آمدی، ج ۱ ص ۱۵۳۔

۳ اصول بزدوی ص ۱۵۰، اصول سرخسی ج ۱ ص ۲۹۱، جمع ج ۲ ص ۱۲۲

۴ ... ج ص ۱۵۳، کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۸۲، ارشاد ص ۴۷، المعتمد ج ۲ ص ۵۵۹۔ چونکہ اس کے نزدیک خبر متواتر سے علم نظری حاصل ہوتا ہے وہ یہی کہتے ہیں کہ سامعین کو تواتر کے پہلے سے بھی علم ہونا ...

۵ آمدی ج ۱ ص ۱۵۷ و ارشاد ص ۴۸) ۶ جمع ج ۲ ص ۱۲۲

... ملاحظ ص ۳۹۔ ۷ آمدی ج ۱ ص ۱۵۱ و ارشاد ص ۴۶ ۸ مصفیٰ ج ۲ ص ۲۵۵

Toobaa-elio... blogspot.com

من طرق كثيرة حتى حصل العلم الضروري أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكلفهم ذلك أمثال الهجرة التحنن إلى الركبتين في الصلوة.[۱]

اس سے تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس حدیث کے طرق کثیر ہوں اس سے بھی علم ضروری حاصل ہوتا ہے لیکن طرق کثیرہ سے شاہ صاحب کی مراد غالباً تواتر ہی ہے۔ واللہ اعلم۔ ورنہ غیر متواتر احادیث سے علم ضروری کے حصول کا کوئی قائل نہیں۔

خبر مشہور یا خبر مستفیض

امام بزدوی نے خبر مشہور کی تعریف اس طرح کی ہے۔ المشهور ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم.[۲]

عام طور سے خبر مشہور ہی کو خبر مستفیض بھی کہا جاتا ہے۔[۳] لیکن درحقیقت دونوں میں فرق ہے خبر مستفیض کی تعریف ابن ہمام نے ان الفاظ میں کی ہے۔

"المستفيض ما رواه ثلاثة فصاعدا أو ما زاد عليها."[۴]

محدثین تمام تر مستفیض کی یہی تعریف کرتے ہیں اور شوافع کے یہاں بھی ترجیح اسی کو ہے۔[۵] اور احناف تمام تر متواتر الفرع آحاد الأصل کو خبر مشہور کہتے ہیں۔ پس خبر مشہور اور

[۱] خیر کثیر ص ۱۵۱ ۔ [۲] اصول بزدوی ص ۱۵۲ نیز کشف منار ج ۱ ص ۶۰ حدیث مشہور کی تعریف ان الفاظ میں بھی کی جاتی ہے "ما تلقته الأمة بالقبول" (کشف بزدوی ج ۲ ص ۳۶۸) واضح رہے کہ حدیث مشہور کی شہرت کا اعتبار اس وقت ہے جبکہ قرن ثانی و ثالث میں مشہور ہوئی ہو لیکن اگر کوئی حدیث قرن ثالث کے بعد مشہور ہوئی تو اس کی شہرت کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ اس دور میں تو تمام اخبار آحاد بھی مشہور ہوگئی تھیں اور اس قسم کی احادیث کو جو قرن ثالث کے بعد مشہور ہوئی ہوں مشہور کہا جاتا ہے ... سے کتاب ... جاتی ہے حتی کہ حدیث ... الکتاب اور موضوع قسم کی احادیث وغیرہ (کشف بزدوی ... بعض) خبر متواتر میں کامل اتصال ہوتا ہے اور خبر مشہور کے اتصال میں صورۃ شبہ ہوتا ہے اور خبر آحاد کے اتصال میں صورۃً بھی شبہ ہوتا ہے اور معنی بھی۔ (منار ج ۱ ص ۵-۸)
[۳] اصول بزدوی ص ۱۵۲، آمدی ج ۱ ص ۱۶۱ و کشف بزدوی ج ۲ ص ۳۶۸ مجمع ج ۲ ص ۲۲۹۔
[۴] تحریر ص ۳۱۱۔ نیز آمدی حوالہ سابقہ تغییر۔ [۵] شرح نخبۃ ... ص ۱۲۹، ۱۳۰ ابن السبکی، ابن صلاح ... مستفیض شمار کرتے ہیں لیکن علامہ سیوطی نے ترجیح اسی کو دی ہے کہ مستفیض وہ ہے جسے کم از کم تین راوی روایت کریں اور جسے دو روایت کریں وہ عزیز ہے۔ (دیکھئے حاشیہ حوالہ سابقہ، تیسیر ج ۲ ص ۳۷)

مستفیض میں بقول ابن ہمام، عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے[۱] یعنی

(۱) جسے تین یا تین سے زیادہ نے روایت کیا ہو لیکن قرن اول میں وہ متواترہ ہوئی ہو بلکہ قرن ثانی اور ثالث میں تواتر کو پہنچی ہو تو ایسی خبر مشہور بھی ہوگی اور مستفیض بھی۔

(۲) جسے تین یا تین سے زیادہ نے روایت کیا ہو لیکن قرن ثانی و ثالث میں تواتر کو نہ پہنچی ہو تو وہ مستفیض ہوگی لیکن مشہور نہ ہوگی۔

(۳) جسے ایک یا دو نے روایت کیا ہو اور وہ قرن ثانی و ثالث میں تواتر کو پہنچ گئی ہو تو وہ مشہور ہوگی مستفیض نہ ہوگی۔[۲]

خبر مستفیض اور خبر مشہور کے بارے میں شاہ صاحب کے یہاں مختلف بیانات ملتے ہیں اور بیک ان سب کو سامنے رکھا جائے صحیح نتیجہ پر پہنچنا دشوار ہے۔

حجۃ میں جہاں شاہ صاحب نے تلقی کی دو قسمیں لکھی ہیں ان میں سے پہلی قسم تلقی ظاہر کو انھوں نے درجہ وار صرف حسب ذیل اقسام میں منحصر کیا ہے۔ خبر متواتر اس کے بعد خبر مستفیض، پھر صحیح اور حسن اور اس کے بعد وہ احادیث جنھیں بعض نے قبول کیا بعض نے رد۔[۳] اسی طرح باب طبقۃ کتب الحدیث میں یہی اقسام بیان کی ہیں۔[۴]

ان دونوں مواقع پر شاہ صاحب نے متواتر و آحاد کے درمیان صرف خبر مستفیض کا ذکر کیا ہے مشہور کا کوئی ذکر نہیں اور یہ وہی ترتیب ہے جسے محدثین اور شوافع اختیار کرتے ہیں۔

بعض مقامات پر شاہ صاحب نے مستفیض و مشہور کو ایک ہی قسم کے تحت مندرج کیا ہے[۵] اور شاید اسی وجہ سے حجۃ میں تلقی ظاہر کے بیان میں انھوں نے خبر مشہور کا ذکر نہیں کیا۔

لیکن دوسرے مواقع پر شاہ صاحب نے مستفیض اور مشہور کو حدیث کی دو جدا جدا اقسام بتایا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"نقل لفظ صاحب ملت و آں چند قسم می باشد متواتر و مستفیض و مشہور و خبر صحیح و حسن و ... اعنی اخبار آحاد است"

[۱] تحریر ص ۳۱۱، منار ص ۶۹ [۲] تیسیر ج ۳ ص ۳۷ [۳] ج ص ۱۳۱ [۴] ایضاً ص ۱۳۳
[۵] ایضاً۔ نیز مکتوبات (کلمات طیبات ص ۱۵۷) میں لکھتے ہیں ہیں آنچہ از ملت متواتر یا مستفیض و مشہور ... اعنی اخبار آحاد است۔

Toobaa-elib… blogspot.com

غریب وضعیف اعتل حصر می کند اخبار نقلی را در این اقسام"[1]

اور صحیح یہی ہے کہ یہ دونوں شاہ صاحب کے نزدیک دو جداجدا اقسام ہیں، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے دونوں کی تعریفات بھی جداجدا کی ہیں۔

حجۃ میں شاہ صاحب نے مستفیض کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

"وغیر المتواتر أعلی درجاتہ المستفیض وھو ما رواہ ثلاثۃ من الصحابۃ فصاعدا ثم لم یزل یزید الرواۃ إلی الطبقۃ الخامسۃ"[2]

اور کلمات طیبات میں مستفیض اور مشہور کا ذکر اور ان کی تعریفات اس طرح کی ہیں۔

"بعض احادیث مستفیض اند کہ از حضرت پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم سہ کس از اصحاب آں روایت کردہ است واز ہر صحابی طریقے منتشر بر آمدہ است وروز بروز متزاید شدہ، واین مرتبہ اعلیٰ مراتب حدیث مطلقاً۔ بعد ازاں حدیث مشہور کہ از حضرت پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم یک صحابی یا دو صحابی روایت کردہ، بانداز ہیں عزیز در طبقہ کبار تابعین یا صغار تابعین یا کبار تبع تابعین طرق متعددہ پیدا شد مانند حدیث إنما الأعمال بالنیات"[3]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے حسب ذیل باتیں واضح ہوتی ہیں۔

۱ ۔ مستفیض اور مشہور دو جداگانہ اقسام ہیں۔

۲ ۔ مستفیض کا درجہ مشہور سے بلند ہے اسی لئے شاہ صاحب نے یہ الفاظ لکھے ہیں کہ "این مرتبہ اعلیٰ مراتب حدیث مطلقاً"۔

لیکن شاہ صاحب کی مراد اس سے یہ ہے کہ متواتر کے بعد مستفیض کا درجہ مطلقاً سب سے بلند ہے۔ چنانچہ یہ بات حجۃ کی مذکورہ عبارت سے بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ "وغیر المتواتر أعلی درجاتہ المستفیض"[4]

شاہ صاحب نے مستفیض کا درجہ اس قدر بڑھایا ہے کہ اسے متواتر یا ملحق بالتواتر قرار دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں۔

[1] کلمات طیبات، ص ۱۶۲۔ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱

[3] کلمات طیبات ص ۱۶۹ مجتبائی ج ۱ ص ۲ باب بدء الوحی۔ [4] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱۔

"فکانت الأحادیث المستفیضۃ من ھذا الوجہ متواترا أو ملحقا بالتواتر"[1]

معلوم ہو چکا ہے کہ احناف میں سے جصاص، خبر مشہور کو متواتر کی ایک قسم مانتے ہیں اور لوگ اسے درجہ میں متواتر سے کم گویا ملحق بالتواتر مانتے ہیں۔

گویا شاہ صاحب نے مستفیض کے لئے وہی صورت اختیار کی ہے جو صورت احناف نے … القول مشہور کے لئے اختیار کی ہے۔

۳ ۔ حدیث مشہور میں باتفاق احناف، جن کی دراصل یہ اصطلاح ہے، اس کا متواتر الفرع ہونا ضروری ہے، لہذا شاہ صاحب نے جو یہ کہا ہے کہ "بانداز ہیں عزیز … طرق متعددہ پیدا شد" تواتر ہی مراد ہے اور چونکہ مستفیض کے لئے بھی شاہ صاحب نے قریب قریب یہی الفاظ لکھے "واز ہر صحابی طریقے منتشر بر آمدہ است وروز بروز متزاید شدہ" اس لئے شاہ صاحب کی مراد بھی تواتر ہی ہے اور حجۃ کی اس مذکورہ عبارت "ثم لم یزل یزید الرواۃ الخ" سے بھی … ہی تواتر مراد ہے۔

گویا شاہ صاحب کے نزدیک مستفیض وہ ہوگی جسے کم از کم تین صحابہ نے روایت کیا ہو، اور … میں وہ درجۂ تواتر کو پہنچ جائے اور مشہور وہ ہوگی جسے ایک یا دو صحابہ نے روایت کیا ہو اور بعد … وہ درجۂ تواتر کو پہنچ جائے۔

جو حدیث کم از کم تین صحابہ سے مروی ہو اور پانچویں طبقہ سے قبل درجۂ تواتر کو پہنچ جائے … مستفیض ہوگی اور ایسی حدیث خبر مشہور سے اس لئے برتر ہوگی کہ اگرچہ بعد کے طبقات میں … حد تواتر کو پہنچ جانے کی وجہ سے برابر ہو گئیں لیکن طبقۂ صحابہ میں مستفیض کے رواۃ زیادہ ہوئے۔

لیکن جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے حدیث مستفیض کے لئے کسی بھی طبقہ میں تواتر کی حد کو … ضروری نہیں غالباً یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب نے تفہیمات میں مستفیض باللفظ کی تعریف … اسی پر اکتفاء کیا ہے کہ

"أما المستفیض باللفظ فأعني بہ الحدیث الذي یرویہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ من الصحابۃ أو أکثر"[2]

[1] تفہیمات ج ۱ ص ۲۱۰ [2] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور بعد کے طبقات میں درجۂ تواتر تک پہنچ جانے کا ذکر نہیں کیا۔

حجۃ اور کلمات طیبات میں جہاں شاہ صاحب نے ایسے الفاظ لکھے ہیں جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مستفیض کا درجۂ تواتر کو پہنچنا ضروری ہے وہیں یہ بھی لکھا ہے کہ مستفیض کے بعد حدیث کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تواتر کو پہنچنے کی قید کو وہ کمال اور تفوق کے لئے ملحوظ رکھتے ہیں مطلقاً استفاضہ کے لئے نہیں۔ واللہ اعلم۔

اس موقع پر اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مستفیض کے بارے میں شاہ صاحب حجۃ میں لکھا ہے کہ "ثم لم یزل یزداد الرواۃ الی الطبقۃ الخامسۃ" اور مشہور کے بارے میں کلمات طیبات میں لکھا ہے "بانازیں حد رسید طبقۂ کبار تابعین یا صغار تابعین طرق متعددہ پیدا شد" بظاہر یہ دونوں باتیں ایک دوسرے سے مختلف معلوم ہوتی ہیں، لیکن در حقیقت یہ صرف ظاہری ہے اور اس سے مستفیض اور مشہور کی حیثیتیں متاثر نہیں ہوتیں۔

کیونکہ کبار تبع تابعین تک چار طبقات ہو جاتے ہیں۔ طبقۂ صحابہ، طبقۂ کبار تابعین، صغار تابعین اور طبقۂ کبار تبع تابعین، اس لئے دونوں مقامات پر شاہ صاحب کے یہاں جو ملتا ہے وہ صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے، کوئی حقیقی فرق نہیں۔ انہی طبقات کو تین طبقات سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ طبقۂ صحابہ، طبقۂ تابعین اور طبقۂ تبع تابعین اور انہی کو قرون [illegible] لہذا بالخیر کیا جاتا ہے۔

خبرِ مشہور کا حکم | احناف کے نزدیک خبر مشہور سے علم طمانینت[1] حاصل ہوتا ہے اور یہ علم نظر ہوتا ہے[2]۔ اور اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے[3]۔

---

[1] اصول بزدوی، ص ۱۵۲۔ قاضی ابو زید [illegible] یعنی بزدوی، سرخسی اور عام متاخرین احناف یہی کہتے ہیں البتہ جصاص کے نزدیک اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے اگرچہ وہ بھی استدلالی اور نظری ہوتا ہے کیونکہ جصاص کے نزدیک خبر مشہور خبر متواتر کی ایک قسم ہے اور عیسیٰ ابن ابان کے نزدیک متواتر کی قسم نہیں بلکہ اس کی قسیم ہے خبر مشہور کا مفید علم طمانینت ہونا یہ ابن ابان کا مذہب ہے۔ جصاص کے خلاف نے اختیار کیا ہے (کشف بزدوی ج ۲ ص [illegible]) جصاص اور ابن ابان کے اس اختلاف کا، لکھا ہے کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا باستثناء اعتقادی جائز مرتب ہو کہ جصاص کے نزدیک خبر مشہور کا منکر بھی، خبر متواتر کے منکر کی طرح کافر ہوگا اور ابن ابان کے نزدیک خبر مشہور کا منکر کافر نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

(باقی بر صفحہ آئندہ)

شوافع جسے خبر مستفیض کہتے ہیں اس سے بھی، ان کے نزدیک، جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ظن ہے اور وہ مستفیض کو متواتر، جو مفید علم ضروری ہوتی ہے، اور آحاد، جو مفید ظن ہے، دونوں کے درمیان واسطہ مانتے ہیں[1]۔

مستفیض اور مشہور سے کس درجہ کا علم حاصل ہوتا ہے، اس کا صریح ذکر شاہ صاحب کے یہاں نہیں ملا۔ لیکن ان کے کلام سے اس مسئلہ میں ان کی رائے کا استخراج چنداں دشوار نہیں۔ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ شاہ صاحب مستفیض اور مشہور کو متواتر اور آحاد کی درمیانی مانتے ہیں۔

یہ بھی معلوم ہو چکا کہ خبر متواتر سے، شاہ صاحب کے نزدیک بھی قطعی اور یقینی علم حاصل ہوتا ہے اور خبر واحد کے بارے میں آئندہ معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب کے نزدیک اس سے [ظن] حاصل ہوتا ہے۔

لہذا یہ نتیجہ خود بخود نکل آتا ہے کہ مستفیض و مشہور سے جو علم حاصل ہوگا وہ نہ تو متواتر جیسا قطعی ہوگا اور نہ آحاد کے علم جیسا ظنی۔ بلکہ اس کا درجہ ان دونوں کے درمیان ہوگا جسے علم طمانینت کہہ لیجئے یا ظن قوی۔

---

[1] صفوۃ [illegible] علم طمانینت سے وہ ظن قوی مراد ہے جس سے [illegible] کو [illegible] حاصل ہو جائے اور جو علم ... یقین سے قریب ہو لیکن اس سے کمتر ہو۔ (توضیح تلویح ج ۲ ص ۳، تحریر مع تیسیر ج ۳ ص ۳۸) خبر مشہور کی مثال میں احناف عام طور سے حسب ذیل احادیث کو پیش کرتے ہیں۔ حدیث رجم، حدیث المسح علی الخفین، حدیث التتابع فی صیام کفارۃ الیمین، خبر تحریم المتعۃ بعد الاباحۃ، خبر تحریم نکاح المرأۃ علی عمتہا وعلی خالتہا، خبر حرمۃ التفاضل فی الاشیاء الستۃ والشفعۃ للجار (اصول بزدوی ص ۱۵۲، اصول سرخسی ج ۱ ص ۲۹۲)

[2] اصول سرخسی حوالہ سابقہ، تحریر ص ۳۰۱۔

[3] اصول بزدوی و سرخسی حوالہ جات سابقہ ——— کتاب اللہ پر زیادتی صورۃً بیان ہوتی ہے اور معنی نسخ اور خبر مشہور کے معنی متواتر ہوتی ہے اس لئے اس سے صرف نسخ معنوی یعنی زیادۃ علی الکتاب جائز ہے، مطلقاً نسخ جائز نہیں (کشف منار ج ۱ ص ۔، کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۹۸) اور اس سے کتاب کے عام کی تخصیص یا مطلق کی تقیید کی جا سکتی ہے (اصول التشریع الاسلامی ص ۴۰)

[illegible] یعنی خبر مستفیض سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ نہ تو خبر متواتر سے حاصل شدہ علم کی طرح یقینی اور نہ خبر واحد سے حاصل شدہ ظن کی طرح ضعیف۔ بلکہ اس سے ظن قوی حاصل ہوتا ہے۔

Toobaa-elib .blogspot.com

پھر مستفیض و مشہور سے جس درجہ کا علم حاصل ہوتا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک اس کے دو مراتب ہوں گے۔ مستفیض سے حاصل شدہ علم کا مرتبہ، مشہور سے حاصل شدہ علم کے مقابلہ میں بلند ہوگا، کیونکہ، جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک مستفیض کا درجہ مشہور سے بلند ہے۔ مستفیض احادیث کی تعداد کیا ہے۔ شاہ صاحب نے اس کی کہیں صراحت نہیں فرمائی۔ اتنا لکھا ہے کہ "هذا القسم كثير الوجود وعليه بناء رؤس الفقه" اور "ذلك كثيرة موجودة في كل باب من أبواب الفقه والسيرة"[1]

خبرِ واحد کا افادۂ علم و ظن

خبرِ واحد[2] کے افادۂ علم میں مختلف اقوال ہیں۔

(۱) بعض کے نزدیک یہ مفیدِ ظن ہوتی ہے[3]۔

(۲) بعض کے نزدیک یہ اپنی تمام صورتوں میں مفیدِ علم و یقین ہوتی ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی قرینہ شامل ہو یا نہ ہو۔ اہل ظاہر یہی کہتے ہیں۔ اور امام احمد بن حنبل سے بھی روایت یہی ہے[4]۔

(۳) بعض کے نزدیک اگر اس کے ساتھ قرینہ شامل ہو تو مفیدِ علم ہوتی ہے ورنہ نہیں۔ ان کے متبعین کا یہی مسلک ہے اور آمدی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے[5]۔

(۴) بعض اصحاب حدیث کے نزدیک بلا قرینہ صرف بعض صورتوں میں مفیدِ علم ہوتی ہے، صورتوں میں نہیں[6]۔ مثلاً حدیث مالک عن نافع عن ابن عمرؓ اور اس جیسی سند کی حدیث مفیدِ علم ہوگی[7]۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱۔ [2] تفہیمات ج ۲ ص ۲۰۹

[3] خبر گرچہ تواتر تک نہ پہنچے، بلکہ اس سے کم ہو تو اسے خبر واحد کہتے ہیں (المنیع ص ۳۰ و آمدی ج ۱ ص ۱۹۰، اور خبر مشہور دراصل آحاد ہی کی اقسام ہیں (ارشاد ص ۴۹)۔ بعض حضرات کے بیان سے معلوم ہوتا ہے (خضری اصول فقہ ص ۲۳۶) کہ احناف خبر مشہور کو آحاد اور متواتر کے درمیان ایک تیسری قسم مانتے ہیں۔ احناف خبر مشہور کو آحاد الاصل کہتے ہیں تو آحاد ہی کی ایک قسم ہوگی اگرچہ اپنی فرع کے اعتبار سے متواتر ...

[4] آمدی حوالہ سابقہ [5] ایضاً ص ۱۹۱،۱۹۰ و ارشاد ص ۴۸

[6] آمدی ج ۱ ص ۱۹۱ و ارشاد ص ۴۸، ۴۹۔

[7] آمدی حوالہ سابقہ۔

[8] ارشاد ص ۴۸۔

باقی تمام لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مفیدِ علم نہیں ہوتی نہ قرینہ کے ساتھ اور نہ بلا قرینہ۔[1] امام بزدوی لکھتے ہیں کہ یہ علم یقینی کا افادہ نہیں کرتی بلکہ اس سے علم غالب رائے پیدا ہوتا ہے۔[2] شاہ صاحب ایک موقع پر تحریر فرماتے ہیں۔

وما كان أعلى في الطبقة الأولى فإنه يصل إلى حد التواتر وما دون ذلك يصل إلى الاستفاضة ثم إلى الصحة القطعية أعني القطع المأخوذ في علم الحديث لا في نحو ونظيره الثانية إلى الاستفاضة أو الصحة القطعية أو الظنية وهكذا ينزل الأمر[3]

یہاں شاہ صاحب کا اصل مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ کتب حدیث کے طبقۂ اولیٰ یعنی مؤطا اور صحیح مسلم میں تین قسم کی احادیث ہیں۔ اعلیٰ، متوسط اور ادنیٰ۔ ان میں سے اعلیٰ درجہ کی تواتر کی حد تک اور متوسط درجہ کی احادیث استفاضہ کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں اور ان سے کم درجہ کی احادیث یعنی اخبار آحاد وہ بھی صحیح اور قطعی ہیں۔ اور کتب حدیث کے دوسرے طبقہ یعنی سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، مجتبیٰ نسائی، رزین کی صحاح، ابن اثیر کی جامع الاصول اور مسند احمد میں بھی مختلف مراتب کی احادیث ہیں۔ ان میں اعلیٰ درجہ کی احادیث استفاضہ کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں اور اس سے نیچے درجے کی احادیث آحاد، ان میں سے بعض صحت قطعیہ تک پہنچی ہیں اور بعض صحت ظنیہ تک اور اسی طرح درجات کم ہوتے جاتے ہیں۔

لیکن شاہ صاحب کے اس بیان سے ضمنی طور پر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اخبار آحاد میں سے بعض مفیدِ قطع و یقین ہوتی ہیں اور بعض مفیدِ ظن۔ اس کی وضاحت کہ کون سی اخبار آحاد مفیدِ قطع ہوتی ہیں، کون سی مفیدِ ظن۔ شاہ صاحب کی ایک تحریر سے ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں۔

"ودر حکم حدیث مشہور است خبر واحد کہ قرائن آنرا بمرتبہ یقین رساند و ایں قرائن مفہوم مخالف و موافق کتاب اللہ باشد یا حکم صریح عقل بر حسب مضمون سابق

[1] ... ص ۱۹۱۔ [2] اصول بزدوی ص ۱۵۲، ۱۵۳۔ [3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳۔

Toobaa-elib blogspot.com

یا قیاس بر اصول شتی و مانند آن" ؎۱

معلوم ہوا کہ خبر واحد کے ساتھ جبتک قرائن شامل نہ ہوں وہ مفید ظن ہوتی ہے اور اگر قرائن شامل ہو جائیں تو اس سے، خبر مشہور کی طرح قطع و یقین کا افادہ ہوتا ہے۔

گویا اس مسئلہ میں شاہ صاحب علامہ آمدی اور ان کے ہم خیال حضرات کے ساتھ ہیں۔

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ متواتر کے درجہ کا یقین تو خبر مشہور سے بھی حاصل نہیں ہوتا چہ جائیکہ خبر واحد، خواہ اس کے ساتھ قرائن ہی کیوں نہ شامل ہوں۔ لہٰذا یہ بات جو کہ خبر واحد سے، شمول قرائن کے بعد جس یقین کے حصول کے شاہ صاحب قائل ہیں یا جسے وہ واحد کی صحت قطعیہ سے تعبیر کرتے ہیں اس سے ظن قوی ہی مراد ہے۔ اسی سے انھوں نے قطعیہ کی ان الفاظ میں تشریح کی ضرورت محسوس کی کہ اعنی نقطع المأخوذ فی علم الحد المفید للعمل۔ اور اس سے ظن قوی ہی مراد ہو سکتا ہے۔

جس خبر واحد کے ساتھ قرائن شامل ہو جائیں اس کے بارے میں شاہ صاحب کا یہ فرمانا کہ وہ حدیث مشہور کے حکم میں ہے، یہ خود اس کا قرینہ ہے کہ یہاں یقین سے ظن قوی ہی مراد ہے۔ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ خبر مشہور و مستفیض سے ظن قوی اور طمانینت حاصل ہوتا ہے۔

اخبار آحاد کی تعداد

اخبار آحاد میں سے صحیح، حسن اور وہ ضعیف احادیث جن میں قابل برداشت ضعف ہو اور جن سے فی الجملہ استدلال کیا جا سکتا ہو ان کی تعداد کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایسی احادیث تقریباً دس ہزار متون ہیں لیکن یہ تعداد اس وقت ہے جب تکرار اور تعدد طرق کا اعتبار نہ کیا جائے ورنہ ان کی تعداد دس ہزار سے کہیں ہزار سے متجاوز ہے۔ ؎۲

خبر واحد پر عمل کا حکم

قاسانی، روافض اور ابن داؤد کے نزدیک خبر واحد پر عمل واجب نہیں لیکن جمہور کے نزدیک اس پر عمل واجب ہے ؎۳

پھر جو لوگ خبر واحد پر وجوب عمل کے قائل ہیں، دلیل سمعی سے اس کے وجوب کے قائل

؎۱ ازالہ (ف) ج ۲ ص ۲۱۲، ۲۱۵۔ ؎۲ قرہ ص ۳۱۲

؎۳ مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۵۸، آمدی ج ۱ ص ۱۹۹؛ ارشاد ص ۴۸۔ صاحب کشف بزدوی کے ... ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خبر واحد پر عمل جائز نہیں (کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۹۰) ؎۴ ارشاد ص ۴۸۔

ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ دلیل عقلی سے بھی اس کا وجوب ہے یا نہیں۔ امام احمد بن حنبل، قفال، ابن سریج، ابو الحسین بصری اور ایک کثیر جماعت دلیل عقلی سے وجوب کی قائل ہے۔ باقی اس کے قائل نہیں ؎۱

ابو عبد اللہ بصری کہتے ہیں کہ اگر خبر ایسی چیز پر دلالت کرے جو شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے تو اس کا وجوب دلیل عقلی سے نہیں اور اگر ایسی چیز پر دلالت کرے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتی تو اس کا وجوب دلیل عقلی سے بھی ہے۔ ؎۲

شاہ صاحب ایک موقع پر فرماتے ہیں کہ حدیث کی سب سے اعلیٰ قسم وہ ہے جو متواتر ہو اور اس کے بعد وہ جو استفاضہ کے طور پر ثابت ہو۔ ان دو اقسام کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"ثم ما صح أو حسن سنده وشهد به علماء الحديث ولم يكن قولاً متروكاً لم يذهب إليه أحد من الأئمة. أما ما كان ضعيفاً أو موضوعاً أو منقطعاً أو مقلوباً في سنده أو متنه أو من رواية المجاهيل أو مخالفاً لما أجمع عليه السلف طبقة عن طبقة فلا سبيل إلى القول به" ؎۳

جب شاہ صاحب اخبار آحاد کی ان اقسام کے بارے میں جنھیں انھوں نے ساقط قرار دیتے ہوئے بیان کیا ہے، یہ فرماتے ہیں کہ وہ مقبول نہیں تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان سے پہلے کی اقسام شاہ صاحب کے نزدیک مقبول ہیں، اور ان میں صحیح یا حسن اخبار آحاد بھی ہیں کیونکہ صحیح اور حسن سے اکثر اخبار آحاد ہی مراد ہیں۔

البتہ یہ بات تشنہ وضاحت رہ گئی کہ ان صحیح یا حسن اخبار آحاد کو شاہ صاحب کے نزدیک جواز وجوب میں سے، قبولیت کا کونسا درجہ حاصل ہے۔

شاہ صاحب ایک موقع پر شارع علیہ السلام سے، شریعت کی تلقی کی دو قسمیں، تلقی ظاہر اور دلالت، بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تلقی ظاہر کی دو قسمیں ہیں۔ نقل متواتر، خواہ وہ متواتر لفظی ہو یا متواتر بالمعنیٰ۔ اور نقل غیر متواتر

؎۱ مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۵۸، و آمدی ج ۱ ص ۱۹۹۔ ؎۲ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳

Toobaa-elib blogspot.com

پھر نقل غیر متواتر کی شاہ صاحب نے تین قسمیں بیان کی ہیں جو اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف کرتے ہوئے بالترتیب حسب ذیل ہیں۔

(۱) المستفیض (۲) ثم الخبر المقتضی لہ الصحة أو الحسن علی ألسنة حفاظ المحدثین وکبرائهم (۳) ثم أخبار فيها كلام، قبلها بعض ولم يقبلها آخرون۔

ان میں سے سب آخری قسم کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں

"فما اعتضد منها بالشواهد أو قول أكثر أهل العلم أو العقل الصريح وجب اتباعه" ـله

ظاہر ہے کہ اس موقع پر ثم الخبر المقتضی له الصحة او الحسن تو ہے خبر واحد کی ... اور یہی اخبار آحاد جنہیں بعض نے قبول کیا ہو بعض نے رد، شواہد یا اکثر اہل علم کے قول یا عقل ... سے ان کی تائید و تقویت ہو جانے کے بعد جب وہ بھی شاہ صاحب کے نزدیک واجب الا... ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اخبار آحاد جن کی صحت یا حسن کی حفاظ اور کبرائے محدثین نے شہادت دی وہ بدرجہ اولیٰ واجب الاتباع ہوں گی۔

ایک موقع پر مستفیض باللفظ اور بالمعنی کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"ثم بعد ذلك أحاديث تروى بنقل العدول صحاح أو حسان قد شهد لها أهل هذا الشأن بالصدق وإن لم يعرفها العامة، فعليك بتتبعها والاقتداء بها" ـته

ظاہر ہے کہ یہاں اخبار آحاد ہی مراد ہیں اور ان کے تتبع اور ان کی اقتدا کو شاہ ... ضروری قرار دے رہے ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک جمہور کی طرح خبر واحد مقبول ہے اور اس پر عمل ...

ایک موقع پر شاہ صاحب نے شریعت کی دو قسمیں بیان کی ہیں ظاہر اور شاذ۔ اور ظاہر ... مستفیض اخبار اور ان صحیح یا حسن اخبار آحاد کو جو حدیث کی مشہور کتب میں موجود ہوں ... ثابت ہوا ہے ظاہر شریعت قرار دیا ہے اور جو شخص ظاہر شریعت کی مخالفت کرے اس بارے ...

ـله حجة ج ۱ ص ۱۳۱، ۱۳۲۔ ـته تفہیمات ج ۲ ص ۳۱۰۔

"ومن خالف ذلك كان مردودا عليه"

البتہ شاہ صاحب کے نزدیک اس شخص کا حکم جو قرآنی نصوص یا مستفیض اخبار کی مخالفت کرے اس سے مختلف ہے جو اخبار آحاد کی مخالفت کرے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"فإن كان هذا القرآن العظيم والمشهور من الحديث أو الإجماع أو القياس الجلي لم يكن معذورا قط وإن كان غير ذلك دون ذلك فربما كان معذورا حتى يبلغ الحديث ويرتفع الحجاب، ثم لا عذر له من بعد، وإذا وضح الأمر وتيسر لمقلده أن يقول لا أعمل بالحديث وإنما أعمل بقول إمامي وإن هو الدليل على خلاف ذلك" ـته

اعمالِ نبوی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی مختلف اقسام ہیں اور ہر قسم کے احکام جدا جدا ہیں۔

۱- وہ جبلی افعال جو مقتضائے طبیعت صادر ہوں اور جو عبادات سے متعلق نہ ہوں، مثلاً قیام قعود وغیرہ ان کی اباحت پر سب کا اتفاق ہے آپ کے لئے بھی اور آپ کی امت کے لئے۔ شوکانی لکھتے ہیں کہ بعض کے نزدیک یہ مندوب ہیں ـته

۲- وہ افعال جن کے بارے میں کسی دلیل سے یہ معلوم ہو کہ وہ صرف آپ کے ساتھ مخصوص ہیں مثلاً چار سے زیادہ ازواج مطہرات اور صوم وصال وغیرہ ان میں بالاتفاق امت آپ کے ساتھ شریک نہیں ـه

شوکانی لکھتے ہیں کہ امام الحرمین ان میں توقف کے قائل ہیں اور ابو شامہ مقدسی کہتے ہیں کہ جو افعال آپ کے لئے مباح تھے مثلاً چار سے زیادہ ازواج، ان میں امت کے لئے آپ کی اقتدا جائز نہیں اور جو افعال آپ پر واجب تھے مثلاً ضحی اور وتر کی نماز یا جو آپ کے لئے حرام تھے بدبودار چیزوں کا کھانا، ان میں اقتدا جائز ہے۔ ـه

ـله تفہیمات ج ۱ ص ۱۵۵۔ ـته آمدی ج ۱ ص ۸۹، تحریر ص ۳۵۲، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۸۰۔

ـه ارشاد ص ۳۵۔ ـه آمدی ج ۱ ص ۸۸، تحریر ص ۳۵۳، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۸۰۔

ـه ایضاً ص ۳۵۔

Toobaa-elib... blogspot.com

۳ ۔ ایسے افعال جو نہ جبلی ہوں اور نہ آپ کے ساتھ مخصوص ہوں، اگر وہ کسی مجمل کا بیان ہوں مثلاً "صلوا کما رأیتمونی اصلی" تو ان کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ ہمارے حق میں دلیل ہیں اور ندب وغیرہ کے اعتبار سے ان کا وہی حکم ہوگا جو اس مجمل کا ہے [1]

۴ ۔ ایسے افعال جو جبلی بھی نہیں، آپ کے ساتھ مخصوص بھی نہیں اور کسی مجمل کا بیان بھی نہیں ان کے متعلق اگر یہ معلوم ہو کہ یہ آپ کے حق میں واجب یا مندوب یا مباح تھے، تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

(الف) ان میں امت بھی آپ ہی کی طرح ہوگی۔ بیشتر ائمہ، فقہاء و متکلمین اور جمہور اسی کے قائل ہیں [2]۔ اور امت کے آپ کی طرح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ وجوب، ندب اور اباحت کے اعتبار سے جیسے آپ کے لئے تھے ویسے ہی آپ کی امت کے لئے ہوں گے [3]

(ب) ان میں صرف عبادات میں امت آپ کی طرح ہوگی [4]

(ج) جب تک کوئی دلیل عموم نہ ہو یہ امت کے لئے شرع نہ بنیں گے بلکہ آپ کے ساتھ مخصوص ہوں گے۔ کرخی اور اشاعرہ اسی کے قائل ہیں [5]

(د) ان میں توقف کیا جائے گا [6]

اور اگر یہ نہ معلوم ہو کہ یہ افعال آپ کے حق میں واجب یا مندوب یا مباح تھے اور ان میں قربت کا قصد ظاہر ہو تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

۱ ۔ وہ وجوب کے لئے ہوں گے، آپؐ کے حق میں بھی اور امت کے حق میں بھی۔ حنابلہ کی ایک جماعت، ابن سریج، ابو سعید اصطخری، ابن خیران، ابن ابی ہریرہ، اسی کے قائل ہیں [7]

۲ ۔ وہ ندب کے لئے ہوں گے۔ یہ قول امام شافعیؒ سے منقول ہے۔ امام الحرمین نے بھی اختیار کیا ہے [8]

[1] آمدی ج ۱ ص ۸۹، تحریر ص ۳۵۳، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۸۰، ارشاد ص ۳۶
[2] آمدی ج ۱ ص ۹۶، تحریر ص ۳۵۴، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۸۰، ارشاد ص ۳۶
[3] التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۳۰۳۔
[4] و [5] آمدی، تحریر مسلم و فواتح، ارشاد حوالجات سابقہ۔ [6] ارشاد حوالہ سابقہ
[7] آمدی ج ۱ ص ۸۹، ۹۰۔ ارشاد ص ۳۶۔ [8] آمدی ج ۱ ص ۹۰، ارشاد ص ۳۷۔

۳ ۔ وہ اباحت کے لئے ہوں گے۔ یہ امام مالکؒ کا مذہب ہے [1]

۴ ۔ ان میں توقف کیا جائے گا۔ یہ صیرفی اور غزالی وغیرہ اکثر اصحاب شافعی، اکثر معتزلہ اور متکلمین سے منقول ہے [2]

لیکن اگر ان میں قربت کا قصد ظاہر نہ ہو تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

۱ ۔ وہ ہم پر واجب ہیں۔ امام شافعیؒ اور اکثر متاخرین شوافع اس کے قائل ہیں اور بقول ... ائمہ مالکیہ کی کتب اصول میں بھی یہی منقول ہے اور قاضی ابو بکر نے اسے اکثر اہل عراق سے نقل کیا ہے [3]

۲ ۔ وہ ہمارے لئے مندوب ہیں۔ بقول زرکشی یہ اکثر حنفیہ کا قول ہے، بقول رویانی اکثریت کا یہی ہے، صیرفی اور قفال کبیر بھی اسی کے قائل ہیں [4]

۳ ۔ وہ ہمارے لئے مباح ہیں۔ دبوسی نے اسے ابو بکر رازی سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی ... ہے۔ جوینی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے [5]

۴ ۔ ان میں توقف کیا جائے گا۔ ابن سمعانی نے اسے اکثر اشاعرہ سے نقل کیا ہے، زرکشی کہتے ہیں ہمارے جمہور اصحاب اسی کے قائل ہیں اور ابن فورک کہتے ہیں کہ یہی صحیح ہے۔ قاضی ابو طیب نے بھی اسی کی تصحیح کی ہے [6]

افعال نبوی کے سلسلہ میں شاہ صاحب کے یہاں یہ تفصیل نہیں ملتی۔ البتہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان افعال میں جو آپ نے بطور عبادت کئے ہوں اور جو بطور عادت کئے ہوں ... ہیں اور دونوں کے احکام جدا جدا قرار دیتے ہیں۔

شاہ صاحب نے حجۃ کے "باب بیان اقسام علوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم" میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کر [7]

[1] آمدی ج ۱ ص ۹۰، ارشاد ص ۳۷۔ [2] آمدی حوالہ سابقہ، ارشاد ص ۳۷
[3] ارشاد ص ۳۸۔ [4] و [5] ایضاً
[6] ارشاد ص ۳۸۔ ابو الحسین بصری لکھتے ہیں: لعلمنا أنا إذا علمنا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل علی وجہ الوجوب فقد تعبدنا أن نفعلہ علی وجہ الوجوب وإن علمنا أنہ تنفل بہ کنا متعبدین ... من سفیان علمنا أن فعلہ علی وجہ الإباحۃ کنا متعبدین باعتقاد إباحتہ وجاز لنا أن لا نفعلہ (معتمد ج ۱ ص ۳۸۳)
[7] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۸، ۱۲۹۔

Toobaa-elib blogspot.com

مروی علوم کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک وہ جو تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں، دوسرے وہ جو تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں۔

جو علوم کہ تبلیغ رسالت سے متعلق ہوں، وہ شاہ صاحب کے نزدیک "ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا" کے تحت آتے ہیں۔

یعنی خواہ وہ اقوال ہوں یا افعال، ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی جائے اور ظاہر ہے کہ امت کے حق میں وجوب وندب وتحریم وکراہت وغیرہ کے اعتبار سے ایسے تما اقوال وافعال کے مختلف مراتب ہوں گے۔

اور جو علوم تبلیغ رسالت سے متعلق نہ ہوں، وہ شاہ صاحب کے نزدیک حسب ذ احادیث کے تحت آتے ہیں۔

۱۔ "إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من ر فإنما أنا بشر" [1]

۲۔ تابیر نخل کے واقعہ میں آپ کا ارشاد "فإني إنما ظننت ظنا ولا تؤاخذني بالظن و إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فإني لن أكذب على الله" [2]

اس دوسری قسم کے علوم میں سے شاہ صاحب نے جو امور شمار کرائے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے: "ومنه ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل العادة دون الاتفاق دون القصد۔"

معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو افعال عادت اور اتفاق کے طور ہوں، شاہ صاحب کے نزدیک ان میں آپ کی اتباع ضروری نہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"باستقرائے تام معلوم شد کہ فاروق اعظم تا رفیق در تفریق بیان احادیث کہ بہ تبلیغ تکمیل افراد بشر تعلق دارد از غیر آں مصروف می ساخت۔ لہذا احادیث شمائل آنحضرت صلی اللہ علیہ و احادیث سنن زوائد مثل لباس و عادات کمتر روایت می کرد بدو وجہ یکے آنکہ اینہا از علوم

[1] مسلم ج ۱۵ ص ۱۰۰، کتاب الفضائل۔ [2] ایضاً۔

یست و تجسس کہ ضبط قوم با ایں احادیث از شغل بشرائع مانع آید، دیگر آنکہ جمعے کہ بشرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رسیدہ بودند در زمان فاروق اعظم بسیار بودند، احتیاج بعلم بود واقع" [1]

اسی موقع پر شاہ صاحب نے، دارمی کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ر کی ایک جماعت کو کوفہ روانہ کیا تو انھیں تقلیل روایت حدیث کی وصیت کی۔ دارمی کہتے ہیں کہ ت عمرؓ کی یہ وصیت احادیث سنن وفرائض سے متعلق نہیں بلکہ احادیث ایام سے متعلق ہے ر شاہ صاحب اس کی توجیہ ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ

"والأوجه عندي أن معناه الحديث عن الشمائل والعادات مما لا يتعلق به حكم أو معناه الحديث على سبيل الظن فيما لم يتثبت فيه ولم يجتهد في لفظه التحمل والأداء۔" [2]

مذکورہ مواقع میں اس کی صراحت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو افعال شمائل و ت کے قبیل سے ہیں، شاہ صاحب کے نزدیک ان سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا۔

شاہ صاحب کے نزدیک احکام شرعیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ وجوب، ندب، اباحت، م اور کراہت۔ [3]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال عادیہ سے تحریم اور کراہت کے تعلق کا تو سوال ہی نہیں ہوتا۔ البتہ وجوب اور ندب متعلق ہو سکتے ہیں۔ لیکن جب شاہ صاحب نے یہ کہہ دیا کہ کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا، تو غور طلب بات یہ ہے کہ کیا شاہ صاحب کے نزدیک ایسے سے ندب اور اباحت بھی متعلق نہیں ہوتے، یعنی کیا ایسے افعال دوسروں کے حق میں نہ مندوب ں گے، نہ مباح!

ظاہر ہے کہ اس موقع پر حکم شرعی سے، شاہ صاحب کی مراد اباحت قطعاً نہیں۔ کیونکہ کی اباحت متفق علیہ مسئلہ ہے اور وجوب یقیناً مراد ہے۔ کیونکہ ان کا عدم وجوب بھی متفق علیہ ہے؟ ب کے بارے میں کوئی بات حتمی طور پر نہیں کہی جا سکتی۔

[1] ازالۃ ج ۲ ص ۱۴۱۔ [2] حجۃ ج ۱ ص ۹۳۔

Toobaa-elm... blogspot.com

شاہ صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"لما اتیانہ علیہ السلام الی مسجد قباء کل سبت، فانما کان لملاقاۃ الانصار الذین کانوا یسکنون فیہا لانہم کانوا بعیدین عنہ صلی اللہ علیہ وسلم، ما یصلون کل یوم الیہ علیہ السلام فی المسجد لتحصیل لقاء کل واحد واحد منہم، واتباع ابن عمر رضی اللہ عنہ فی ذلک لہ علیہ السلام، لما شاع من الاتباع فی السنن الزوائد"[1]

اس تصریح کے بعد کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر ہفتہ مسجد قبا تشریف لے جانا عادت تھا اور حضرت ابن عمرؓ بھی عادت میں آپؐ کی اتباع کیا کرتے تھے، اور اس اعتراف کے کہ سنن زوائد کا اتباع صحابہ میں عام تھا۔ تو ممکن ہی نہیں کہ شاہ صاحب ان میں اتباع کی اباحت کے بھی قائل نہ ہوں۔

البتہ ندب کے بھی قائل ہیں یا نہیں، اس کی صراحت نظر سے نہیں گزری۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک

۱۔ جو افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور عبادت کئے ہوں ان میں آپؐ کی اتباع ...

۲۔ جو افعال بطور عادت کے ہوں ان میں آپ کی اتباع واجب نہیں۔

۳۔ افعال عادیہ کی اتباع مباح ضرور ہے، لیکن مندوب بھی ہے یا نہیں، یہ واضح نہیں ہو ...

البتہ ... شغل الشرائع ... سے رجحان یہی نظر آتا ہے کہ مندوب نہیں۔ واللہ اعلم۔

تقریر نبویؐ | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے، یا آپؐ کے زمانے میں کسی نے کوئی فعل اور آپؐ نے علم میں آنے اور انکار پر قدرت ہونے کے باوجود[2] اس پر انکار نہ فرمایا، سکوت اختیار کیا تو اس کی مختلف صورتیں ہیں اور ہر صورت کے مختلف احکام ہیں۔

---

[1] شرح تراجم ص ۱۰۹۔
[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یا آپ کے کسی نے کوئی بات کہی اور آپ نے علم میں آنے اور انکار پر قدرت ہونے کے باوجود اس پر انکار نہ فرمایا بلکہ سکوت ... تو یہ بھی تقریر ہوگی اور اس کی صورتیں اور اس کے احکام یہی ہوں گے (ارشاد ص ۴۱) کوئی صحابی اگر یہ کہے فعل یکن اذا ... کنا نفعل ... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کی طرف اس کی اضافت کرے تو اگر ایسی بات ہے کہ اس جیسی بات آپ پر مخفی نہیں رہ سکتی تو یہ بھی تقریر کے تحت مندرج ہے اور اگر وہ بات ایسی ہے جیسی بات آپ پر مخفی رہ سکتی ہے تو وہ تقریر کے تحت مندرج نہیں۔ (ایضاً) (باقی برصفحہ آئندہ)

۱۔ اگر تقریر کسی کافر کے فعل پر ہے تو یہ اس فعل کے جواز کی دلیل نہیں۔[1]

۲۔ اگر تقریر کسی غیر کافر کے فعل پر ہے اور پہلے سے اس کی تحریم معلوم نہیں تو یہ تقریر مطلقاً جواز کی دلیل ہے[2] اس کے حق میں بھی اور دوسروں کے حق میں بھی[3] جمہور کا یہی مسلک ہے[4] بشرطیکہ یہ تقریر کسی عموم سابق کی مخصص نہ ہو[5]۔

۔ اور اگر یہ تقریر کسی عموم سابق کی مخصص ہے تو صرف اسی کے حق میں جواز کو بتائے گی جس کے فعل پر تقریر ہوئی ہے[6]۔

۔ اگر تقریر کسی غیر کافر کے فعل پر ہے اور پہلے سے اس فعل کی تحریم معلوم ہے تو یہ تقریر اس کی ناسخ یا مخصص ہوگی[7]

۔ اگر تقریر کے ساتھ ساتھ آپؐ نے اس فعل پر خوشنودی کا اظہار بھی فرمایا تو یہ بدرجۂ اولیٰ اس جواز کی دلیل ہے[8]

تقریر نبویؐ کے بارے میں شاہ صاحب کی تحریروں میں اتنی تفصیلات تو نظر سے نہیں گزریں ... اجمالی طور پر کافر اور مسلم دونوں کے افعال پر تقریر کا حکم ان کی تحریروں میں ملتا ہے۔

چنانچہ شرح تراجم میں "باب سجود المسلمین مع المشرکین" میں لکھتے ہیں:۔

... شہ انکار پر قدرت کی شرائط اصولیین نے لکھی ہیں۔ ... فقہا کی ایک جماعت یہ شرط ... سمجھتے ہیں کہ آپ کے خصائص میں سے یہ ہے کہ نفس پر خوف کی وجہ سے منکر کی تغییر کا وجوب ساقط نہیں کیونکہ اللہ نے حفاظت کا ارشاد ہے "واللہ یعصمک من الناس" (ارشاد ص ۴۱)

... از سنہ تحریر ص ۳۵۸، ارشاد ص ۴۱۔ [3] مسلم مع فواتح ج ۲ ص ۸۳، ارشاد ص ۴۱

... حوالہ سابقہ۔ [4] ارشاد حوالہ سابقہ۔

علامہ شوکانی ابن قشیری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ تقریر سے اگر سنت یہ ہے کہ ... جس کے قول یا فعل پر سکوت فرمایا ہے صرف اسی کے ساتھ ... خاص ہوگا یا تمام مکلفین کو عام ہوگا، جس میں ... قاضی ... نے پہلی صورت کو اختیار کیا ہے اور جوینی نے دوسری صورت کو اور مازری نے اسی ... سے نقل کیا ہے۔ [5] و [6] ایضاً

... ارشاد حوالہ جات سابقہ۔

... احناف کے نزدیک ... مخصص شافعیہ کے نزدیک (التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۳۰۲)۔

... مسلم مع فواتح و ارشاد حوالہ جات سابقہ۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

وقوله: وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والإنس" استدلال المؤلف على عدم اشتراط الوضوء لسجدة التلاوة بسجود المشركين معه لأنهم على غير وضوء وعدم نهيه عليه السلام لهم عن ذلك لا يخلو عن إشكال لجواز أن يكون الوضوء شرطا للسجدة لكن عليه السلام لم ينههم عن ذلك لكونهم متعنتين غير صحيحي فلو أمرهم بالوضوء لم يتيسر ... ولا يجوز السجود بغير الوضوء" [1]

اس مسئلہ میں شاہ صاحب نے امام بخاریؒ کے استدلال پر جو اشکال وارد کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کفار کے فعل پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اس کے جواز کی دلیل نہیں۔

ایک موقع پر اس مسئلہ میں کہ فرض روزہ میں نیت رات کے کس حصے میں کرنی چاہئے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"عادت مستمرہ مردم است نوم عشاء در جزء شب و نوم آخر شب و اشتراط ایں چیز ما حرج عظیم است و از صاحب شرع نصے باں تا حال نرسید با وجود شدت حاجت و معلوم بودن کثرت وقوع آں پس ایں تقریر است از شارع بر آں عادت مستمرہ" [2]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے فعل پر تقریر شاہ صاحب کے نزدیک اس کے جواز کی دلیل ہے۔

ارادۂ نبویؐ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فعل کا ارادہ کیا لیکن اسے انجام نہ دیا، تو امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک اس فعل کو عمل میں لانا مستحب ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ارادۂ نبویؐ بھی سنت کی ایک قسم ہے، اور تقدیم و تاخیر کے اعتبار سے پہلے قول کا درجہ ہوگا، پھر فعل کا، پھر تقریر کا اور اس کے بعد ارادہ کا۔ [3]

لیکن علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ ارادہ سنت کی قسم نہیں، اور بعض اوقات ارادہ کا مقصد محض زجر بھی ہو سکتا ہے، جیسے حضورؐ کا ارشاد "لقد هممت ان اخالف الى قوم لا يشهدون الصلوة فاحرق عليهم بيوتهم" [4]

[1] ص ۱۰۱۔
[2] ارشاد ص ۴۱
[3] ایضاً۔
[4] مصنف ج ۱ ص ۲۳۳، ۲۳۴۔

شاہ صاحب احراق بیوت والی حدیث ہی کے تحت مصفی میں لکھتے ہیں۔

"چوں ایں حدیث بظاہر خود دلالت بر فرضیت جماعت دارد، علماء در توجیہ آں اختلاف کردہ اند۔ و می تواں گفت کہ کلمۂ "لقد هممت الخ" دلالت بر تحریم ترک جماعت نمی کند۔ زیرا کہ آدمی قصد چیزہا می کند بجہت مصلحت، بعد ازاں معارضے ظاہر می شود، آں مصلحت را بر ہم می زند" [1]

شاہ صاحب کی اس تحریر سے اتنی بات تو واضح ہو گئی کہ جانب نفی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ، دلیل تحریم نہیں۔ لیکن جانب اثبات میں، آپ کا ارادہ اس فعل کے استحباب کی دلیل بھی ہوگا یا نہیں۔ اس کی یہاں صراحت نہیں اور کسی دوسری جگہ بھی اس کی صراحت نظر سے نہیں گذری۔

راوی کے شرائط

راوی کے لئے بالاتفاق چار شرائط ہیں: (۱) عقل۔ (۲) ضبط۔ (۳) اسلام اور (۴) عدالت۔[2] ان میں سے عقل، اسلام اور عدالت، بوقت تحمل شرط نہیں، بوقت ادا شرط ہیں[3] اور ضبط بوقت ادا بھی ضروری ہے اور بوقت تحمل بھی [4]

۱۔ عقل: عقل کی دو قسمیں ہیں۔ قاصر جو نابالغ اور معتوہ میں ہوتی ہے۔ اور کامل جو بالغ میں ہوتی ہے [5]

تحمل روایت کے لئے نابالغ میں عقل قاصر ضروری ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک نابالغ کو کم از کم چار یا پانچ یا سات یا پندرہ سال کا ہونا چاہئے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس میں عمر کی کوئی قید نہیں۔[6] جب بھی اس میں تمیز کی قوت پیدا ہو جائے وہ تحمل روایت کا اہل ہوگا [7]

[1] مصفی ج ۲ ص ۱۰۰۔
[2] مسلم الثبوت ج ۲ ص ۱۳۰، ۱۳۳۔
[3] اصول بزدوی ص ۱۹۵۔
[4] مذاہب اربعہ کی تمام کتب میں یہی چاروں شرطیں مذکور ہیں۔
[5] اصول التشریع الاسلامی ص ۲۴۵، ۲۴۶۔
[6] تحریر ص ۲۰۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۳۸
[7] اصول التشریع الاسلامی ص ۲۴۵۔ تحمل روایت کے وقت متعدد صحابہ نابالغ تھے۔ مثال کے طور پر اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وفات نبوی کے وقت مندرجہ ذیل صحابہؓ کی عمریں حسب ذیل تھیں۔
۱۔ ابن عباسؓ ۱۳، ۱۰، ۱۵ سال علی اختلاف الاقوال
۲۔ ابن زبیرؓ ۱۰ سال

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(البتہ ادائے روایت کے لئے عقل کامل ضروری ہے[۱]. اور چونکہ بلوغ سے عقل کا کمال اعتدال شروع ہوجاتا ہے، اسی لئے بلوغ کو عقل کے قائم مقام شمار کیا جاتا ہے[۲]. اسی لئے بعض حضرات اس شرط میں عقل کی بجائے بلوغ یا تکلیف کے الفاظ لکھتے ہیں[۳].

شاہ صاحب شرح تراجم ابواب بخاری میں باب متی یصح سماع الصبی کے تحت لکھتے ہیں:

«لا اختلاف فی أن أداء الحدیث وتبلیغه لا ینبغی إلا من العاقل البالغ. إنما فیجوز من الصبی بعد أن یناهز الاحتلام وإذا عقل تمییز بین الخیر والشر» [۴]

اس سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

(الف) ادائے روایت کے لئے بلوغ اور عقل کامل ضروری ہے۔

(ب) تحمل روایت نابالغ سے بھی درست ہے۔

(ج) تحمل روایت کے لئے نابالغ میں بھی عقل قاصر یعنی اتنی عقل ہونی چاہئے کہ وہ خیر و شر میں تمیز کر سکے۔

(د) جس طرح بلوغ عقل کامل کا قائم مقام ہے اسی طرح شاہ صاحب نے قریب البلوغ ہونے کو عقل قاصر کے قائم مقام قرار دیا ہے گویا ان کے نزدیک بھی نابالغ کے تحمل روایت کی کے لئے سنین کے اعتبار سے عمر کا تعین ضروری نہیں۔

۲ — ضبط۔ ضبط کے سلسلہ میں یہ ضروری ہے کہ اپنے مسموع کو، اس کا ذکر اس کے ہمو... واضح ہو[۵]۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

۳۔ نعمان بن بشیرؓ ۔ ۹ سال (از یادہ سے زیادہ ۱۰) یا ہجرت سے چھ ماہ زائد۔

۴۔ محمود بن ربیع ... انس بن مالکؓ ۔ ۲۰ سال۔ (فواتح ج ۲ ص ۱۳۸، ۱۳۹)

[۱] اصول بزدوی ص ۱۹۵۔ [۲] ایضاً۔ [۳] ایضاً۔ جلالی ملا جیون صاحب نے بلوغ لکھا ہے اور آمدی نے (مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۶۱، آمدی ج ۱ ص ۱۰۹ ... [۴] ص ۱۳

[۵] آمدی ج ۱ ص ۱۰۹، مختصر ج ۲ ص ۶۳، مسلم ج ۲ ص ۱۴۳، امام بزدوی نے ضبط کی حسب ذیل تعریف کی ہے: سماع الکلام کما یحق سماعہ ثم فہمہ بمعناہ الذی أرید بہ ثم حفظہ ببذل المجہود ثم الثبات علیہ بمحافظۃ حدودہ ومراقبتہ بمذاکرتہ علی إساءۃ الظن بنفسہ إلی حین أدائہ (اصول بزدوی ص ۱۹۵) ملا جیون لکھتے ہیں راوی نے دوسرے تک روایت کو پہنچا دیا گویا ہی گو ... ناقل راوی کا ذمہ ... فارغ ہو گیا ...

شاہ صاحب نے مختلف ادوار کے لحاظ سے ضبط حدیث کے مختلف طریقے تحریر فرمائے ہیں کہ

«صحت حدیث میں جس ضبط کا لحاظ رکھا جاتا ہے، امت مرحومہ میں اس کی تین حالتیں رہی۔

پہلی حالت یہ تھی کہ صحابہ و تابعین کے زمانہ میں، احادیث کو زبانی یاد رکھا جاتا تھا۔ اس وقت کا ضبط یہی تھا کہ انہیں اچھی طرح یاد رکھا جائے۔

دوسری حالت یہ تھی کہ تبع تابعین اور اوائل محدثین کے زمانے سے ساتویں اور آٹھویں صدی تک لوگ احادیث کو لکھا کرتے تھے۔ اس وقت کا ضبط یہ تھا کہ خط واضح ہو، نقطوں اور حرکات اور حروف کی تصحیح میں احتیاط برتی جائے، صحیح نسخوں سے مقابلہ کیا جائے اور ... والے حوادث سے کتاب کی حفاظت کی جائے۔ وغیرہ۔

تیسری حالت یہ تھی کہ حفاظ حدیث نے اسماء الرجال، غریب اور مشکل الفاظ کے ضبط میں کتابیں لکھیں اور ان کی مفصل شروح لکھیں جن میں ان کے مناسب امور سے تعرض کیا۔

اور آج کل ضبط یہ ہے کہ ان تصانیف اور ان شروح کو پیش نظر رکھ کر ان کے مطابق ... کی جائے۔

اسی لئے ضبط کے معاملہ میں قدماء جس بات میں تشدد برتتے تھے، اہل حدیث اب اس میں ... کام لیتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح متوسطین حفظ میں تساہل کرتے ہیں اور صرف ... کیا کرتے ہیں اور اسی لئے ان میں سابقہ طبقات کے برخلاف اجازت مجردہ جیسے طریقے ... ہو گئے ہیں»[۱]

... وہ کافر جو ملت اسلامیہ کے علاوہ کسی دوسری ملت کی طرف منسوب ہو، اس کی روایت ... معمول نہیں[۲]۔ البتہ مبتدع کی روایات کے رد و قبول میں حسب ذیل تفصیل ہے۔

اگر مبتدع کذب کو جائز سمجھتا ہے تو اس کی روایت بالاتفاق مقبول نہیں مثلاً

---

[۱] ... ص ۱۹۷، ۱۹۸۔

[۲] ... ج ۱ ص ۱۶۸، ۱۶۹، ارشاد ص ۵۰۔

Toobaa-elib... logspot.com

روافض میں سے خطابیہ اور کرامیہ۔[۱]

۲ - جس مبتدع کی بدعت اگر متضمن تکفیر ہے تو بعض حضرات مثلاً قاضی ابوبکر باقلانی اور قاضی عبدالجبار معتزلی کے نزدیک وہ کافر ہے اور اس کی روایت قبول نہ ہوگی اور بعض حضرات کے نزدیک وہ کافر نہیں بلکہ اس مبتدع کی طرح ہے جس کی بدعت واضح ہو۔[۲]

۳ - اگر مبتدع کی بدعت متضمن تکفیر نہیں تو اگر وہ بدعت واضح اور قطعی نہیں یعنی تاویل پر مبنی ہے اور مخالف کے پاس کوئی قاطع اور واضح دلیل شرعی موجود نہیں، مثلاً خلافت صدیق کی نفی وغیرہ تو اس کی روایت بالاتفاق مقبول ہے اور اگر وہ بدعت واضح ہے یعنی قوی شبہ نہیں ایسا شبہ جو شرعاً معتبر ہے اور جس کے ہوتے دنیا اور آخرت میں عذر کی گنجائش نہ ہو، مثلاً خوارج کی بدعت جو مسلمانوں کے جان مال اور ان کے بچوں کو غلام بنانا جائز سمجھتے ہیں، تو بعض حضرات کے نزدیک ان کی روایت مقبول ہے بعض کے نزدیک مردود ہے۔[۳] امام مالکؒ اور معظم حنفیہ کے نزدیک ان کی روایت مقبول نہیں۔[۴]

اور امام شافعیؒ، ان کے متبعین، اکثر فقہاء، امام غزالی، ابوالحسن بصری اور بہت سے لوگوں کے نزدیک ان کی روایت مقبول ہے۔[۵] اور قاضی عضد کا مختار بھی یہی ہے۔[۶]

امام بزدوی لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مذہب مختار یہ ہے کہ اہل ہوی اور اہل بدعت اگر لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دیں تو ان کی روایت مقبول نہیں، اور تمام ائمہ نقد کا بھی یہی ہے۔[۸]

---

[۱] اصول بزدوی ص ۱۷۹، آمدی ج ۱ ص ۱۸۳، فواتح ج ۲ ص ۱۴۰

[۲] مختصر و شرح عضد ج ۲ ص ۶۲، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۳۹، ۱۴۰ [۳] ایضاً

[۴] فواتح حوالہ سابقہ ص ۱۴۰۔ [۵] آمدی ج ۱ ص ۱۸۴۔ [۶] شرح عضد ج ۲ ص

[۷] خواہ ان کی بدعت واضح ہو یا غیر واضح۔ اگر بدعت واضح ہے تب تو اس میں کوئی اشکال نہیں اور اگر غیر واضح ہے تو اس کے بارے میں بھی صاحب مسلم لکھتے ہیں: "اما غیر الجلیة کنفی زیادة الصفات اتفاقاً الا ان دعا الی ھواہ" (مسلم ج ۲ ص ۱۴۱)

[۸] اصول بزدوی ص ۱۷۹۔ چنانچہ صحیحین میں عمران بن حطان اور داؤد ابن الحصین جیسے غیر دعاۃ کی متعدد روایات ہیں۔ (ارشاد ص ۵۱)۔

علامہ شوکانی، ابن قطان کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اختلاف انہی میں ہے جو داعی نہ ہوں، داعی ہوں تو ان کی روایت بالاتفاق ساقط ہے۔[۱]

شاہ صاحب شرح تراجم میں "باب إذا ألقي على ظهر ..." کے تحت لکھتے ہیں:

"غرض المؤلف من عقد الباب أن عروض الأشياء التي تمنع انعقاد الصلوٰة ابتداء في أثنائها لا تفسد الصلوٰة، قوله البصاق والمخاط أي لا تنجس الثوب ... بل ملاحظة أن في الاستدلال بتعليق الباب نظر لأن الراوي لهذه القصة ... وهو كان كافراً في وقت التحمل، وفي الأخذ لخلاف العلماء"[۲]

... شاہ صاحب نے یہ نہیں فرمایا کہ بوقت ادا کافر کی روایت مقبول نہیں، کیونکہ یہ ... ہے اور اس کی صراحت کی چنداں ضرورت نہیں، البتہ امام بخاریؒ ابوسہل کی روایت ... مسئلہ پر استدلال کرنا چاہتے ہیں اس کے متعلق شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ استدلال محل نظر ہے، محل نظر ہونے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ابوسہل اس روایت کے تحمل کے وقت کافر تھے اور روایت کے اخذ میں علماء کا اختلاف ہے۔

اس مسئلہ میں احناف کا مسلک یہ ہے کہ راوی کے لئے اسلام ادائے روایت کیلئے ... تحمل روایت کے وقت شرط نہیں۔[۳] اور جیسا کہ ابن السبکی لکھتے ہیں، شوافع کا صحیح مسلک بھی یہی ہے۔[۴]

شاہ صاحب کے "وفي الاستدلال بتعليق الباب نظر" کہہ دینے سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک راوی کے لئے تحمل روایت کے وقت بھی اسلام شرط ہے لیکن جب تک شاہ صاحب کی صراحت نہ ہو یہ بات ان کی طرف منسوب کرنا دشوار ہے ... ن کا اور شوافع کا صحیح مذہب بھی اس کے خلاف ہے۔

... ممکن ہے کہ شاہ صاحب کا مقصد یہاں اپنے مسلک کا بیان نہ ہو بلکہ صرف اس پر ... ہو کہ استدلال ایسی بات سے ہونا چاہئے جو اختلاف سے پاک ہو۔

---

[۱] ارشاد ص ۵۰۔ [۲] شرح تراجم ص ۳۵، ۳۶۔

[۳] تحریر و التقریر و التحبیر ج ۲ ص ۲۳۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۳۹۔ [۴] الابہاج ج ۲ ص ۳۰۵۔

Toobaa-elib...logspot.com

ایک موقع پر شاہ صاحب خرقۂ شیعہ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"بسیارے از شیعہ کہ امثال ایشاں از قبیل مستکور سند او داعی ببدعت تو جوابات روایت داعی ببدعت، و آنچہ تقویت او می کند اتفاقاً بین المحدثین واسنا... بالعقل بصراحت، ماخوذ نیست "[1]

گویا صاحب بدعت اگر لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دے تو اس کی ایسی ... جس سے اس کی بدعت کی تقویت ہوتی ہو شاہ صاحب کے نزدیک بھی مقبول نہیں۔

۴ - عدالت - عدالت کے لغوی معنی ہیں افراط و تفریط کے بغیر امور میں توسط اور ... لغت سے شہادت اور روایت کی اہلیت مراد لی جاتی ہے [2]

ابن حاجب نے عدالت کی یہ تعریف کی ہے۔

"ھی محافظۃ دینیۃ تحمل علی ملازمۃ التقوی والمروءۃ لیس معھا بدعۃ"[3]

عدالت کی یہ صفت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان کبائر سے صغائر پر اصرار ... بعض ان صغائر اور بعض ان مباحات سے اجتناب کرے جو مروت میں مخل ہوتے ہیں [4]

عدالت کے مقابلہ میں فسق ہے اور فاسق کی شہادت بالاتفاق مقبول نہیں [5]

شاہ صاحب بھی راوی کے لئے عدالت کی شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں اور اس کی ... کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"و چیزے کہ آنرا بگوش خود از مخبر صادق نشنیدہ باشیم و در خارج بچشم خود ندیدہ ... طریق علم آں بجز ترجیح روایات ثقات نمی تواند بود"[6]

واضح رہے کہ شاہ صاحب نے اگرچہ یہاں ثقات کا لفظ استعمال کیا ہے ... عدول ہی مراد ہوتے ہیں [7]

[1] قرہ ص ۲۸۱ [2] آمدی ج ۱ ص ۱۸۰ [3] مختصر ج ۲ ص ۹۳

[4] مختصر و شرح عضد ج ۲ ص ۶۳، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۴۳

[5] اصول بزدوی ص ۱۶۷ [6] مکتوبات ص ۱۴۲

[7] کشف بزدوی ج ۲ ص ۴۰۶ -

... روایت | مجہول سے وہ راوی مراد ہے جو روایت حدیث میں مجہول ہو یعنی اس سے صرف ایک یا دو احادیث مروی ہوں مثلاً وابصہ بن معبد، سلمہ بن محبق ... ن [1]

... شافعی رح، احمد بن حنبل اور اکثر اہل علم کے نزدیک مجہول الحال مقبول الروایۃ نہیں ... کی باطنی حالت اور اس کی سیرت معلوم نہ ہو جائے جب تک کوئی معروف العدالۃ ... اس کا تزکیہ نہ کر دے [2]

... ابو حنیفہ رح اور ان کے متبعین کے نزدیک مجہول کی روایت مقبول ہے اور قبول روایت ... یک ظاہر اسلام اور فسق سے ظاہری سلامت کافی ہے [3]

... الحال کی روایت کے رد و قبول کے بارے میں احناف و شوافع کا اختلاف کی ... اصل عدالت ہے یا فسق۔ احناف عدالت کو اصل مانتے ہیں اور شوافع کثرت فسق ... کو [4]

... ح رہے کہ احناف صرف قرون مشہود لہا بالخیر کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ان قرون ... ب تھی، رہے ان کے بعد کے مجہول راویوں کے بارے میں خود احناف بھی یہی کہتے ہیں ... کثرت پھیل جانے کی وجہ سے ان کی روایت مقبول نہیں [5]

... مجہول کی روایت کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

... ان ضعیفاً أو موضوعاً أو منقطعاً أو مقلوباً فی سندہ أو متنہ أو من روایۃ المجاہیل ... ما لا یجمع علیہ السلف طبقۃ بعد طبقۃ فلا سبیل الی القول بہ [6]

... معلوم ہوتا ہے کہ مجہول کی روایت شاہ صاحب کے نزدیک مطلقاً مقبول نہیں لیکن حقیقت ... نزدیک مجہول کی روایت کی قبولیت دو شرائط کے ساتھ مشروط ہے۔ (۱) موافقت ...) موافقت عمل اکثر اہل علم چنانچہ دوسری جگہ وہ لکھتے ہیں۔

[1] ... ص ۱۶۰ [2] آمدی ج ۱ ص ۱۸۱، ارشاد ص ۵۳

[3] شرح عضد ج ۲ ص ۶۳، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۳۶

[4] ... ص ۲۰۰، مسلم و فواتح حوالہ جات سابقہ [5] محمد ج ۱ ص ۱۳۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

الحدیث الذی یرویہ قاصر الضبط غیر متہم او مجہول الحال المختار انہ …
ان اقترنت بقرینۃ مثل موافقۃ القیاس او عمل اکثر اھل العلم۔ ؎۱

شاہ صاحب کے نزدیک بھی مجہول کی روایت کے عدم قبول کی وجہ کذب اور کثرت ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ فتنۂ عثمان کے بعد لوگوں میں کذب اور خصوصاً روایت … کذب کا شیوع ہو گیا تھا اور اسی لئے امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے متہم لوگوں … روایات قبول نہیں کیں۔ ؎۲

نقل باللفظ و نقل بالمعنی

نقل بالمعنی کے جواز و عدم جواز کے بارے میں … ہیں۔

۱ ۔ جو الفاظ کے معنی جانتا ہو اس کے لئے نقل بالمعنی جائز ہے اور جو نہ جانتا ہو … جائز نہیں۔ ؎۳ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، حسن بصریؒ … اس پر اتفاق ہے کہ ناقل جب الفاظ کے دلالات اور ان کے مواقع کا اختلاف … اس کے لئے روایت بالمعنی حرام ہے اور اگر جانتا ہو تب بھی روایت باللفظ اولیٰ ہے۔ ؎۴

۲ ۔ جن الفاظ میں تاویل کی گنجائش نہیں ان میں نقل بالمعنی جائز ہے اور جن میں … ان میں جائز نہیں۔ یہ بعض اصحاب شافعی سے منقول ہے اور کیا طبری نے اسی کو …

۳ ۔ اوامر و نواہی میں نقل بالمعنی جائز ہے اخبار میں جائز نہیں۔ ؎۵

احناف سنت کو اس اعتبار سے پانچ قسموں پر تقسیم کرتے ہیں۔

۱ ۔ محکم جس میں تاویل کا احتمال نہ ہو۔
۲ ۔ ظاہر جس میں تاویل کا احتمال ہو۔
۳ ۔ مشکل و مشترک۔
۴ ۔ مجمل و متشابہ۔
۵ ۔ جوامع کلم۔

؎۱ محزنج ۱ ص ۳۰۔ ؎۲ ازالہ (۱) ج ۳ ص ۲۹۳۔۲۹۴۔ ؎۳ ارشاد ص ۵۸
؎۴ آمدی ج ۱ ص ۱۴۳ ؎۵ ارشاد ص ۵۸۔ ؎۶ ایضاً۔

پہلی قسم میں وہ نقل بالمعنی کو جائز کہتے ہیں بشرطیکہ ناقل وجوہ لغت میں بصیرت رکھتا ہو۔ … دوسری قسم میں نقل بالمعنی، ان کے نزدیک صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جو فقیہ اور مجتہد ہو۔ … باقی اقسام میں، نقل بالمعنی ان کے نزدیک جائز نہیں۔ ؎۱

شاہ صاحب کے نزدیک روایت بالمعنی نہ صرف یہ کہ جائز ہے، بلکہ وہ تو یہاں تک فرماتے … حقیقت بھی یہ ہے کہ احادیث کے بیشتر ذخیرہ میں روایت بالمعنی کا دخل ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر … کے اختلاف کی مختلف صورتیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اعلم أن اختلاف الصحابۃ فی حکایتھم لہ صنوف الأول اختلاف الروایۃ بالمعنی وھو الأکثر" ؎۲

ایک جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"وقد تختلف صیغ حدیث لاختلاف الطرق وذلک من جھۃ نقل الحدیث بالمعنی فإن جاء حدیث ولم یختلف الثقات فی لفظہ کان ذلک لفظ صلی اللہ علیہ وسلم ظاھراً وأمکن الاستدلال بالتقدیم والتاخیر والواو والفاء ونحو ذلک من المعانی الزائدۃ علی أصل المراد، وإن اختلفوا اختلافاً محتملاً وھم متقاربون فی الفقہ والحفظ والکثرۃ سقط الظھور فلا یمکن الاستدلال بذلک إلا علی المعنی الذی جاؤا بہ جمیعا، وجمھور الرواۃ کانوا یعتنون برؤس المعانی لا بحواشیھا" ؎۳

… اسی مفہوم کو شاہ صاحب نے اختصار کے ساتھ دوسری جگہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ

"وکان اھتمام جمھور الرواۃ عند الروایۃ بالمعنی برؤس المعانی دون الاعتبارات التی یعرفھا المتعمقون من أھل العربیۃ، فلستدلالھم بنحو الفاء والواو ونقل بہ کلمۃ وتاخیرھا ونحو ذلک من التعمق" ؎۴

؎۱ … ص ۵۰۵ … منار و کشف ج ۲ ص ۲۱۔۲۲۔ احناف نقل باللفظ کو عزیمت سمجھتے ہیں اور … بالمعنی کو رخصت لیکن رخصت اسقاط نہیں جیسے سفر میں قصر بلکہ رخصت تیسیر کہ عزیمت اپنی جگہ پر رہے گی۔
[illegible] الخیر الکثیر ص ۱۸۱۔
[illegible] … ص ۱۳۹۔۱۴۰۔ ؎۴ ایضاً ص ۱۵۶۔

Toobaa-elib... blogspot.com

شاہ صاحب کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ رواۃ حدیث عام طور پر روایت بالمعنیٰ کیا کرتے تھے اور ان میں بھی وہ اصل معانی کی نقل کا ہی لحاظ رکھتے تھے، حواشی اور اعتبارات کی رعایت نہ کرتے تھے یعنی تقدیم و تاخیر میں اور واؤ، فاء، اور ثم وغیرہ کے استعمال میں اس کا لحاظ نہ کرتے تھے کہ بعد والے اگر ان سے بھی استدلال کریں تو وہ استدلال درست ہو۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر یہ اصول بھی بتایا کہ اگر کسی حدیث کے الفاظ میں ثقات کا اختلاف نہ ہو تو ظاہر یہ ہوگا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے الفاظ ہیں، اور اگر الفاظ میں اختلاف محتمل ہو اور رواۃ، تقدحفظ اور کثرت میں متقارب ہوں تو اس کا ظہور ساقط ہو جاتا ہے کہ وہ آپ کے الفاظ ہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

اخبار اہل ملل از ائمۂ خود دو قسم می باشند، نقل لفظ صاحب ملت، و آں چند قسم می باشد، متواتر و مستفیض و مشہور و خبر صحیح و حسن و غریب و ضعیف عقل حصر می کند اخبار لفظی را در ہیں اقسام، دوم نقل بالمعنی، و آں نیز چند قسم می باشد[1]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ نقل لفظ، شاہ صاحب کے نزدیک مذکورہ سات اقسام میں منحصر ہے اور نقل معنی کی بھی چند صورتیں ہیں۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر نقل معنی کی صرف دو صورتیں تحریر فرمائی ہیں۔ ایک یہ کہ ملت کے تمام یا اکثر فرقوں کا اس پر اتفاق ہو کہ فلاں چیز صاحب ملت کے دین میں سے ہے اور اسی سے ماخوذ ہے، دوسرے یہ کہ اس ملت کے فرقوں میں دو یا تین اقوال پر اختلاف ہو نقل معنی کی یہی صورتیں شاہ صاحب نے حجۃ[2] اور تفہیمات[3] میں متواتر و مستفیض کے ذکر میں بھی تحریر فرمائی ہیں۔ شاہ صاحب نے نقل لفظ اور نقل معنی کی مذکورہ صورتوں کو حجۃ میں تلقی ظاہر سے تعبیر کیا ہے[4]

واضح رہے کہ نقل روایت میں صیغ ادا متفق ہوں یا مختلف یہ دونوں صورتیں نقل لفظ ہی کی صورتیں ہیں۔ شاہ صاحب کی حسب ذیل تحریر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] کلمات طیبات۔ ص ۱۶۲۔
[2] ج ۱، ص ۱۳۱۔
[3] ج ۲، ص ۲۰۹
[4] حجۃ ج ۱، ص ۱۳۱۔

"أما المستفيض باللفظ فأعني به الحديث الذي رويه عنه صلى الله عليه وسلم ثلاثة من الصحابة أو أكثر وحالهم في الصدق والتقوى ما قد علم وقد شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم خير القرن وحث الناس على تعظيمهم ... وبهم تكلفت الأحاديث المستفيضة من هذا الوجه متواترًا أو ملحقًا بالمتواتر وهي كثيرة موجودة في كل باب من أبواب الفقه والسيرة اتفقت صيغ الأداء فيها أو اختلفت"[1]

معلوم ہوا کہ صیغ ادا میں اتفاق یا اختلاف کی وجہ سے روایت کے روایت باللفظ ہونے فرق واقع نہیں ہوتا۔

البتہ اتنی بات تسلیم کیا جانا ناگزیر ہے کہ صیغ ادا کے اتفاق کی صورت خالص روایت باللفظ ہوگی اور صیغ ادا کے اختلاف کی صورت میں روایت بالمعنی کا بھی کسی حد تک دخل ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ اگر صیغ ادا کے اختلاف کی صورت بھی، روایت باللفظ ہی کی صورت ہے تو اختلاف ہوا کیوں؟ اس کا جواب شاہ صاحب ہی کی سابقہ تحریروں میں پہلے گذر چکا ہے کہ نقل بالمعنی کے عادی تھے اس لئے اصل معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے ایک راوی، ایک لفظ ادا ... دوسرا راوی، دوسرا لفظ جو اس کے مرادف ہو۔

البتہ شاہ صاحب، ان احادیث میں جو دعاؤں پر مشتمل ہوں، نقل بالمعنی تو کجا، نقل باللفظ ... صورت کے بھی قائل نہیں جس میں الفاظ تبدیل کر دیئے جائیں۔

چنانچہ باب فضل من بات على الوضوء کے تحت لکھتے ہیں۔

قوله: قال لا، ونبيك ... قال صلى الله عليه وسلم ذلك إشارة إلى أن ألفاظ الأدعية يجب مراعاتها خصوصيا ... لا يبدل لفظ بلفظ وإن كانا مترادفين أو متساويين ... هذا الموضع ذكرها ...[2]

---

[1] ... ج ۲، ص ۲۰۹۔
[2] تراجم، ص ۳۷۔

Toobaa-elib... blogspot.com

مرسل کی تعریف اور اس کی حجیت

ارسال اس کو کہتے ہیں کہ اسناد کو ذکر کیے بغیر راوی "قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم" کہے۔ لہٰذا مرسل وہ روایت ہوگی جس کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل نہ ہو۔[1]

مرسل کی یہ تعریف مراسیل صحابہ کو بھی شامل ہے۔ لیکن مراسیل صحابہ کی[2] قبولیت کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ سب انھیں بالاتفاق قبول کرتے ہیں۔[3]

البتہ تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ حدیث کی جماعت اور اہل ظاہر انھیں بالکل قبول نہیں کرتے[4]

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ اور اکثر انھیں مطلقاً قبول کرتے ہیں[5]

امام شافعیؒ غیر صحابی کی مرسل کو علی الاطلاق قبول نہیں کرتے بلکہ اس کی قبولیت کے حسب ذیل آٹھ شرائط میں سے کسی ایک کا وجود ضروری قرار دیتے ہیں[6]

۱ — کسی آیت سے اس کی تائید ہوتی ہو۔

۲ — کوئی سنت مشہورہ اس کی مؤید ہو۔

۳ — قیاس اس کی تائید کرتا ہو۔

۴ — کسی صحابی کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہو۔

---

[1] توضیح ج ۲ ص ۲۔ [2] مرسل کی یہ تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے۔ محدثین کی اصطلاح کے مطابق مرسل اسے کہتے ہیں کہ کوئی تابعی صحابی کا ذکر کیے بغیر "قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم" کہے۔ (محلی، شرح جمع ج ۲ ص ۱۰۰، کشف بزدوی ج ۳ ص ۲)

[3] صحابی کا مرسل وہ ہے کہ انھوں نے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنا ہو بلکہ ان کے اور آنحضرتؐ کے درمیان کسی اور صحابی کا واسطہ ہو مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے مراسیل جن کے بارے میں منقول ہے کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست بقول غزالی (المستصفیٰ ج ۱ ص ۱۷۰) چار اور بقول شمس الائمہ کچھ اوپر دس احادیث سنی ہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۳ نیز آمدی ج ۱ ص ۲۰۲)

[4] اصول بزدوی ج ۳ ص ۲، تنقیح ج ۲ ص ۷۔

[5] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۔ [6] ایضاً و آمدی ج ۱ ص ۲۰۳۔

[7] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۔

۵ — اسے امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہو یعنی اکثر اہل علم اسے قبول کرتے ہوں۔

۶ — ارسال کرنے والے کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ صرف اس روایت میں ارسال کرتا ہے جسے اس نے عدل سے لیا ہو مثلاً سعید بن المسیب یا شعبیؒ یا حسن بصری کے مراسیل۔[1]

۷ — دوسرے راوی نے بھی اسے مرسل کیا ہو، بشرطیکہ دونوں کے شیوخ جدا جدا ہوں۔

۸ — دوسرے راوی نے اسی مرسل کو مسند کیا ہو۔[2]

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مرسل کی مطلق یا مشروط قبولیت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا راوی عادل ہو[3] کیونکہ غیر عادل کا تو مسند بھی قبول نہیں ہوتا چہ جائیکہ مرسل۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب مسندات اور کتب آثار میں مراسیل بکثرت موجود ہیں، حتیٰ کہ امام ابویوسفؒ کی "کتاب الآثار" میں کوئی صفحہ ایسا نہیں جس میں مراسیل موجود نہ ہوں[4] اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قبولیت مرسل کا یہ اصول امام ابوحنیفہؒ کا اصول نہیں بلکہ مستخرج اور مستنبط اصول ہے۔[5]

مرسل کی قبولیت کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

اس اصول میں شاہ ولی اللہ امام ابوحنیفہؒ کی بجائے امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

"والمرسل إن اقترن بقرينة، مثل أن يعتضد بموقوف صحابي أو مسند الضعيف[6] أو مرسل غيره والشيوخ متغايرة أو قول أكثر أهل العلم أو قياس صحيح أو إيماء من نص،[7] أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل صحيح احتج به، وكان ذلك كالمسند ولا"

---

[1] محلی شرح جمع ج ۲ ص ۱۶۸۔ [2] ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۱۰۵۔

[3] اس شرط پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں وہ مسند ثابت ہو جائے تو حجت ہوگا پھر اس کے ہوتے مرسل کی طرف اسناد کی کیا ضرورت ہے۔ اس کا جواب امام شافعیؒ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ مسند کبھی غیر عادل کا ہوتا ہے جو بذات خود حجت نہیں ہو سکتی۔ جب اس سے کسی مرسل کی تائید ہو جائے تو اب یہ مرسل حجت ہو جاتا ہے۔ (تلویح ج ۲ ص ۸)

[4] آمدی ج ۱ ص ۲۰۲۔ [5] ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۳۰۰۔

[6] ایضاً ۲۰۳۔ [7] ضعیف کی قید شاہ صاحب نے اسی اعتراض کو رفع کرنے کے لئے لگائی ہے جس کا ذکر حاشیہ صفحہ گذشتہ میں ہو چکا۔

[8] نص سے مراد وہ کتاب ہو یا سنت۔ گویا اس میں امام شافعیؒ کی مذکورہ شرائط میں سے پہلی اور دوسری دونوں شرائط آجاتی ہیں۔

[9] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۰۔

Toobaa-elib blogspot.com

اس تشریح سے ثابت ہوتا ہے کہ قبولیت مرسل کے بارے میں امام شافعیؒ کی عائد کردہ تمام شرائط شاہ صاحب کے یہاں بعینہ موجود ہیں۔

واضح رہے کہ قبولیت مرسل کے لئے شاہ صاحب کی یہ عائد کردہ شرائط، غیر صحابی کے مرسل کے لئے ہیں ورنہ جہاں تک صحابی کے مرسل کا تعلق ہے، اس کی قبولیت میں شاہ صاحب بھی سب کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ شرح تراجم میں "باب غسل المرأة أباها الدم" کے تحت لکھتے ہیں:

"غرض الباب إثبات جواز الترخص من الغير والبعض فيه خلاف وحديث الباب مرسل الصحابي لأن سهلا كان صغيرا ما شهد أحدا ومرسل الصحابي مقبول يعمل به"[1]

مرسل یا مسند کی قوت اور ترجیح

احناف کے نزدیک مرسل کا درجہ مسند سے بلند ہے[2]، اور اگر مرسل اور مسند میں کسی وقت تعارض ہو تو مرسل کو ترجیح ہوگی۔[3]

امام شافعیؒ کے نزدیک مسند، مرسل پر فائق ہے اور تعارض کے وقت مسند کو ترجیح ہوگی۔[4]

شاہ صاحب نے قبولیت مرسل کے بارے میں امام شافعیؒ کا جو ساتھ دیا ہے اس کا فطری نتیجہ یہ ہے کہ اس معاملہ میں بھی وہ امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ حجۃ کے مذکورہ اقتباس کی یہ عبارت کہ "وكان نازلا من المسند" یہ ثابت کرتی ہے کہ شاہ صاحب بھی مرسل کو مسند سے کمتر مانتے ہیں۔

ایک ثقہ راوی کی حدیث میں زیادتی

ایک ثقہ راوی نے دوسرے ثقات کے مقابلہ میں کسی حدیث میں کوئی بات زیادہ ذکر کی تو اس کی مختلف صورتیں اور مختلف احکام ہیں۔[5]

۱۔ اگر مجلس مختلف ہو یا مجلس کا اتحاد و اختلاف معلوم نہ ہو تو یہ زیادتی بالاتفاق مقبول ہوگی۔

---

[1] ص ۳۶۔ [2] تنقیح (مع توضیح) ج ۲ ص ۷۔ امام بزدوی کی روایت کے مطابق احناف کے نزدیک مرسل کا درجہ مسند واحد سے بلند اور سند مشہور کے برابر ہے۔ البتہ مسند مشہور اور مرسل میں فرق یہ ہے کہ مسند مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، مرسل سے جائز نہیں۔ (ایضاً)

[3] توضیح ج ۲ ص ۸۔ [4] جمع ج ۲ ص ۱۶۹۔

[5] آمدی ج ۱ ص ۱۹۶، ۱۹۷۔ التحریر ص ۳۳۰، ۳۳۲ مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۷۲۔

۲۔ اگر مجلس متحد ہو اور زیادتی ایسی ہے کہ دوسرے رواۃ اس سے عادۃً غافل نہیں رہ سکتے تو یہ زیادتی بالاتفاق مقبول ہوگی۔[1]

۳۔ اگر زیادتی ایسی ہے جس سے دوسرے رواۃ عادۃً غافل ہو سکتے ہیں تو جمہور کے نزدیک وہ مقبول ہوگی۔[2] فقہاء اور متکلمین کی جماعت یہی کہتی ہے۔ البتہ محدثین کی جماعت اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ زیادتی مقبول نہیں۔[3]

یہ تمام صورتیں اس وقت ہیں جبکہ زیادتی، مزید علیہ کے خلاف نہ ہو لیکن اگر مزید علیہ کے خلاف ہو اور جمع ممکن نہ ہو تو ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی۔[4]

شاہ صاحب کے یہاں اس مسئلہ کی پوری تفصیلات نہیں ملتیں، البتہ اتنا وہ کہتے ہیں کہ

"وإذا انفرد الثقة بزيادة لا يمتنع سكوت الباقين عنها فهي مقبولة كإسناد المرسل وزيادة رجل في الإسناد، وذكر مورد الحديث وسبب الرواية وإطناب الكلام وإيراد جملة مستقلة لا تغير معنى الكلام، وإن امتنع كالزيادة المغيرة للمعنى أو نادرة لا يترك مثله ذكرها عادة لم يقبل"[5]

شاہ صاحب نے یہاں مسئلہ کی دو صورتیں بیان کی ہیں۔

۱۔ اگر کوئی ثقہ زیادتی میں منفرد ہو اور زیادتی ایسی ہو کہ باقی لوگوں کا سکوت اس سے ممتنع نہیں تو یہ زیادتی مقبول ہوگی۔ اس کی مثال میں شاہ صاحب حسب ذیل صورتیں ذکر کرتے ہیں۔

(الف) مرسل کا اسناد۔ (ب) اسناد میں ایک راوی کا اضافہ (ج) حدیث کے مورد کا ذکر (د) حدیث کے سبب کا ذکر (ہ) کلام کا اطناب۔ (و) کسی ایسے

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۹۶ ۔ ۱۹۷۔ التحریر ص ۳۳۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۷۲

[2] تحریر حوالہ سابقہ مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۷۳۔ [3] آمدی حوالہ سابقہ ص ۱۹۶

[4] آمدی، تحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ۔ اگر کوئی راوی ایک حدیث ہی میں کبھی کوئی زیادتی بیان کرے اور کبھی چھوڑ دے تو اس کا بھی حکم ہے جو تعدد راوی کی صورت کا ہے (آمدی، تحریر، مسلم حوالجات سابقہ) البتہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے حذف میں سہو کیا ہے تو زیادتی مقبول ہوگی (تحریر، مسلم حوالہ جات سابقہ) ایک راوی ایک حدیث کو مسند کرے، دوسرا مرسل یا مرفوع کرے دوسرا موقوف، تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو حدیث میں زیادتی کرنے کا ہے۔ (آمدی، تحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ۔

[5] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۰۔

Toobaa-elib... blogspot.com

مستقل جملہ کا اضافہ جس سے کلام کے معنی میں تغیر نہ ہو۔

۲۔ اگر باقی کا سکوت ممتنع ہو تو زیادتی مقبول نہ ہوگی۔ شاہ صاحب نے اس کی دو صورتیں ذکر کی ہیں۔

(الف) کوئی ایسی زیادتی کرنا جس سے کلام کے معنی بدل جائیں۔

(ب) کسی ایسی نادر بات کا ذکر کرنا جس کا ذکر عادۃً ترک نہیں کیا جاتا۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر مسئلہ کے جو حکم بیان کئے ہیں وہ صرف اتحاد مجلس کی صورت کے احکام ہیں۔ اختلاف مجلس کی صورت کا حکم یہاں مذکور نہیں اور شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اختلاف مجلس کی صورت میں زیادتی کی قبولیت میں کسی کا اختلاف نہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

ایک موقع پر شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"باب ترك القيام للمريض" حدثنا فيه حديث أبي نعيم الذي أورده أولا في هذا الباب يدل صريحا على الترجمة، أما الحديث الثاني أعني حديث محمد ابن كثير فليس الدلالة ظاهرة على مناسبة الترجمة وإنما أورده لمجرد الإشارة إلى أن الرواة اختلفوا على سفيان، فأبو نعيم يروى عنه أنه صلى الله عليه وسلم اشتكى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقم ليلة أو ليلتين فقالت امرأة من قريش أبطأ عليه الخ ومحمد بن كثير روى عنه من غير ذكر قوله اشتكى فلم يقم ليلة أو ليلتين" والحال أن هذه الزيادة أيضا داخلة في تلك القصة ولو حمل رواية محمد بن كثير أيضا على ذلك لحصل الاستدلال بمعنى بعد تأمل [1]

یہاں شاہ صاحب نے وہ صورت ذکر کی ہے جس میں زیادتی مزید علیہ کے خلاف نہ ہو اور مجلس متحد ہو اور معلوم ہو چکا کہ اس صورت میں زیادتی کی قبولیت میں کسی کا اختلاف نہیں۔

خلافِ قیاس حدیث کا رد و قبول

۱۔ راوی اگر ضبط و عدالت اور فقہ کے ساتھ معروف ہو مثلاً خلفائے راشدین، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین تو اس

[1] شرح تراجم ص ۱۰۵۔

...ت حجت ہوگی اور قیاس پر مقدم ہوگی خواہ وہ قیاس کے موافق ہو یا مخالف [1]۔ اس میں کسی کا ...اف نہیں۔

۲۔ اور اگر راوی فقہ کے ساتھ معروف نہیں صرف ضبط و عدالت کے ساتھ معروف ہے ...گر اس کی روایت من کل الوجوہ قیاس سے متعارض نہیں تو بھی قبول ہوگی [2]۔ اس میں بھی ... کا اختلاف نہیں۔

۳۔ اور اگر خبر واحد من کل الوجوہ قیاس سے متعارض ہے تو اس میں مذاہب کی ... حسب ذیل ہے۔

(الف) امام مالکؒ کے نزدیک قیاس خبر واحد پر مقدم ہوگا۔ [3]

(...) امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور احناف میں سے کرخیؒ کے نزدیک خبر واحد قیاس پر ... ہوگی۔ [4]

(...) احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا مذہب یہ ہے کہ اگر راوی ضبط و عدالت کے ساتھ فقہ میں ...وف ہے تو اس کی روایت قیاس پر مقدم ہوگی، اور اگر صرف ضبط و عدالت میں معروف ... فقہ میں معروف نہیں تو قیاس مقدم ہوگا۔ مثلاً حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث مصراۃ۔ [5]

...یث مصراۃ امام بخاریؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اشترى غنما مصراة فلن رضي أمسكها وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر [6]

امام ترمذی نے اسی حدیث کو ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

"من اشترى شاة فهو بالخيار ثلاثة أيام فإن ردها رد معها صاعا من تمر لا سمراء"

[1] اصول بزدوی ص ۱۵۸ ـــ [2] ایضاً ص ۱۵۹۔ توضیح ج ۲ ص ۴ و ۵۔ مقبول اس حدیث کو کہتے ... پر عمل واجب ہو اور مردود اسے کہتے ہیں جس پر عمل کے ہم مکلف نہیں (کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۹۱) ...دی ج ۱ ص ۲۰۱۔ [3] امام مالکؒ کا مشہور مذہب نہیں (کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۹۷)۔ [4] ... حوالہ سابقہ۔ [5] ایضاً کشف بزدوی ج ۲ ص ۷۰۳۔ [6] ...خاری ج ۱ ص ۲۸۸۔ [7] ترمذی ج ۵ ص ۲۵۸۔

Toobaa-eli… blogspot.com

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

امام ابو یوسف اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ مشتری کو خیار ہوگا اور وہ دودھ کی قیمت…

امام ابو حنیفہ مشتری کے لئے خیار کے قائل نہیں ہیں[1]

احناف عموماً اس حدیث کو قبول نہیں کرتے لیکن قبول نہ کرنے کی وجہ کیا ہے اس میں اختلاف ہے۔ امام عیسیٰ ابن ابان اور ان کے متبعین کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ ضبط و عدالت کے ساتھ معروف ہیں لیکن فقہ کے ساتھ معروف نہیں اور یہ حدیث من کل الوجوہ قیاس کے معارض ہے اس لئے قابل قبول نہیں۔ قاضی ابو زید اور اکثر متاخرین نے اسی کو اختیار کیا ہے[2]

امام کرخی اور ان کے متبعین کے نزدیک اس حدیث کے عدم قبول کی یہ وجہ نہیں کہ حدیث من کل الوجوہ قیاس کے معارض ہے، کیونکہ اگر معارض ہو تب بھی فقاہت کی شرط کے بغیر ان کے نزدیک خبر قیاس پر مقدم ہے اور اکثر علماء کا میلان اسی طرف ہے[3]۔ بلکہ عدم قبول کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتاب اللہ کی آیت "فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم" اور "جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا" اور خبر مشہور "الخراج بالضمان" کے خلاف ہے[4]

اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے

معلوم ہو چکا کہ خبر واحد کے رد و قبول میں جو کچھ اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ من کل الوجوہ قیاس سے متعارض ہو اور ایسی صورت میں شاہ صاحب کا مسلک یہ ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہے۔ چنانچہ ایسے لوگ جو غیر فقیہ صحابی کی، قیاس سے من کل الوجوہ متعارض خبر واحد کے ترک کرنے کے قائل ہیں، ان کے لئے شاہ صاحب نے تلخ الفاظ استعمال کئے ہیں مثلاً حدیث مصراۃ ہی کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"واعتذر بعض من لم یوفق للعمل بہذا الحدیث بضرب قاعدۃ من عند نفسہ فقال حدیث لا یرویہ الا غیر فقیہ، اذا انسد بہ باب الرأی فیترک العمل بہ"[5]

[1] نور الانوار ج ۲ ص ۱۴
[2] ایضاً و فواتح ج ۲ ص ۱۳۶
[3] کشف بزدوی ج ۲ ص ۷۰۳
[4] ایضاً
[5] حجۃ ج ۲ ص ۱۱۱۔

ایک جگہ احکام کے مصالح کی ضرورت اور اس کے فوائد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ومنہا أن جماعۃ من الفقہاء زعموا أنہ یجوز رد حدیث یخالف القیاس من کل وجہ فتطرق الخلل إلی کثیر من الأحادیث الصحیحۃ کحدیث المصراۃ وحدیث القلتین فلم یجد أھل الحدیث سبیلاً إلی إلزامہم الحجۃ إلا أن بینوا أنہا وافق المصالح المعتبرۃ فی الشرع"[1]

… پر لکھتے ہیں۔

"ولا ینبغی أن یروجن بنا لو أنا طابق علیہ القوم لقاعدۃ استخرجہا لو اصلہ کحدیث المصراۃ أو کاسقاط سہم ذوی القربیٰ فإن رعایۃ الحدیث أوجب من رعایۃ تلک القاعدۃ المخرجۃ، وإلی ہذا المعنی أشار الشافعی حیث قال مہما قلت من قول أو أصلت من أصل فبلغ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلاف ما قلت فالقول ما قالہ صلی اللہ علیہ وسلم"[2]

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، من کل الوجوہ متعارض قیاس کے مقابلہ میں خبر واحد کا رد عیسیٰ ابن ابان اور ان کے متبعین کا مذہب ہے اس لئے ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کی یہ تنقید تمام احناف پر یا کرخی اور ان کے متبعین پر نہیں بلکہ صرف عیسیٰ ابن ابان اور ان کے متبعین ہی پر ہے۔ چنانچہ وہ بھی اس کی تصریح کرتے ہیں کہ

"وأصلوا أنہ لا یجب العمل بحدیث غیر الفقیہ إذا انسد بہ باب الرأی وخرجوہ من صنیعہم فی ترک حدیث المصراۃ ثم یرد علیہم حدیث القہقہۃ وحدیث عدم فساد الصوم بالأکل ناسیاً، فتکلفوا فی الجواب، وأمثال ذلک کثیرۃ لا تخفی علی المتتبع ومن لم یتتبع لا تکفیہ الإطالۃ فضلاً عن الإشارۃ ویکفیک دلیلاً علی ہذا قول المحققین فی مسألۃ لا یجب العمل بحدیث من اشتہر بالضبط والعدالۃ دون الفقہ إذا انسد باب الرأی کحدیث المصراۃ أن ہذا مذہب عیسی ابن أبان واختارہ کثیر من المتأخرین وذہب الکرخی وتبعہ کثیر من العلماء إلی عدم اشتراط…"

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹
[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۵۶، ۱۵۷۔

Toobaa-elm.blogspot.com

فقہ الراوی لتقدیم الخبر علی القیاس، قالوا: لم ینقل هذا القول عن أصحابنا بل المنقول أن خبر الواحد مقدم علی القیاس ألا تری أنهم عملوا بخبر أبی هریرة فی الصائم إذا أکل أو ناسیا وإن کان مخالفا للقیاس حتی قال أبو حنیفة رحمه الله: لولا الروایة لقلت بالقیاس"

گویا شاہ صاحب نے یہ کہہ کر کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا اصول نہیں بلکہ ان کے اصحاب میں ابن ابان کی تخریج ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور کرخی اور ان کے متبعین کے بارے میں اس کا اظہار کر ان کا دامن بے لوث ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں شاہ صاحب کی یہ نقل تو اوپر کہ "لولا الروایة لقلت بالقیاس"۔ ایک جگہ مزید یہ لکھا ہے کہ

"سئل أبو حنیفة رحمه الله إذا قلت قولا وکتاب الله یخالفه قال اترکوا قولی بکتاب الله فقیل إذا کان خبر الرسول صلی الله علیه وآله وسلم یخالفه قال اترکوا قولی بخبر رسول الله صلی الله علیه وسلم فقیل إذا کان قول الصحابة یخالفه قال اترکوا قولی بقول الصحابة" ؂۲

شاہ صاحب نے حدیث مصراۃ کے تعلق سے عیسیٰ ابن ابان پر جو تنقید کی ہے وہ ان آدمی سے قطعاً بعید نہیں جس پر فقہ کے مقابلہ میں حدیث کا غلبہ ہو خود احناف کا ایک بڑا طبقہ ابن ابان کے مذہب کو قبول نہیں کرتا جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ "فقہ راوی کی شرط" یہ مستحدث قول ہے اور کسی سے منقول نہیں، بلکہ ہمارے اصحاب خبر کو بلا تفصیل قیاس پر مقدم کرتے ہیں لو... کے بارے میں اول تو یہ بھی تسلیم نہیں کہ وہ فقیہ نہ تھے۔ پھر اگر حدیث مصراۃ کو احناف... ہونے اور ان کے فقیہ نہ ہونے کی وجہ سے ترک کیا ہوتا تو ان کی روزہ میں بھول کر کھا پی لینے... حدیث کو کیوں قبول کرتے روایت تھا لیکن وہ بھی قیاس کے مخالف ہے، حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ... کہ اگر روزہ میں بھول کر کھا پی لینے والی حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس پر عمل کرتا ؂۳

؂۱ حجۃ ص ۱۶۱۔ ؂۲ عقد الجید ص ۵۳، ۵۴۔ ؂۳ کشف بزدوی ج ۲ ص ...

مبحثِ دوم

تعارض و ترجیح

تعارض و ترجیح کی تعریف | تعارض کی اصطلاحی تعریف حسب ذیل طریقہ پر کی جاتی ہے:

"تقابل الدلیلین علی سبیل الممانعة" ؂۱

یا

"اقتضاء کل من الدلیلین عدم مقتضی الآخر" ؂۲

ترجیح کی تعریف احناف عام طور پر اس طرح کرتے ہیں:

"ظهور الزیادة لأحد المتماثلین علی الآخر بما لا یستقل" ؂۳

شوافع اس طرح کرتے ہیں:

"تقویة إحدی الأمارتین علی الأخری" ؂۴

؂۱ ص ۲۷۳۔ ؂۲ التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۔

؂۳ ص ۳۶۹۔

؂۴ ص ۹۹۔ شوافع کے یہاں عام طور سے ترجیح کی تعریف میں یہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں "اقتران... معوی بما علی معارضها" (تحریر ص ۳۶۹، مسلم ج ۲ ص ۲۰۲، خضری اصول فقہ ص ۳۰۶) لیکن ... رجحان یا ترجیح کی تعریف جیسی ہے، ترجیح کی نہیں، اسی لئے بعض شوافع نے جن میں بیضاوی بھی ہیں، مغیرکے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں جو متن میں درج ہیں۔

... کی تعریف میں احناف و شوافع کا یہ اختلاف صرف لفظی اختلاف نہیں ... کی تعریف میں متماثلین کا لفظ ہے، اور متماثلین دو قطعی دلائل بھی ہو سکتے ہیں، دو ظنی دلائل بھی، اور ... بھی جن میں سے ایک قطعی ہو دوسرا ظنی۔

... کی تعریف میں امارتین کا لفظ ہے، اور اماره چونکہ ظنی دلیل کو کہتے ہیں (اکثر متکلمین کے نزدیک قطعی ... یعنی دلیل کو امارہ کہتے ہیں (احکام ص ۳) اس لئے شوافع کی اس تعریف میں اس کی احتیاط ہے کہ دو قطعی ... یا ایک قطعی اور دوسری ظنی دلیل اس تعریف میں داخل نہ ہوں۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

دو دلیلوں کے درمیان نفس الامری تعارض

دو دلیلوں کے درمیان حقیقت اور نفس الامر میں تعارض ہو سکتا ہے یا نہیں، اگرچہ اس میں اقوال ہیں۔ [1] لیکن احناف و شوافع اس پر متفق ہیں کہ نفس الامر میں دو دلیلوں کے درمیان جائز نہیں، خواہ یہ دونوں دلیلیں قطعی ہوں یا ظنی [2] جو کچھ تعارض ہوتا ہے وہ صرف مجتہد کی نظر میں ظاہری تعارض ہوتا ہے [3]۔ عام فقہاء کا یہی مذہب ہے [4]

اس مسئلہ میں شاہ صاحب بھی فقہاء کے ساتھ متفق ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:-

"الأصل أن يعمل بكل حديث إلا أن يمتنع العمل بالجميع للتناقض وأنه ليس في الحقيقة اختلاف ولكن في نظرنا فقط" [5]

شاہ صاحب نے یہ بات اگرچہ دو حدیثوں کے بارے میں فرمائی ہے، جن میں سے اخبار آحاد کی کثرت ہے، ظنی ہوتی ہیں۔ لیکن جب شاہ صاحب دو ظنی دلیلوں کے درمیان نفس الامری تعارض کے قائل نہیں اور رسول تک کو تناقض سے مبرا مانتے ہیں تو اللہ تعالیٰ بدرجۂ اولیٰ تناقض سے اور اس کے کلام میں نفس الامری تناقض بدرجۂ اولیٰ ممتنع ہوگا۔

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) کیونکہ ان کے نزدیک قطعیین یا ظنی اور ظنی میں تعارض نہیں ہوتا۔ مسوی ج بخلاف احناف کے کہ ان کے نزدیک ظنیین کی طرح، قطعیین اور قطعی اور ظنی میں بھی، تعارض ہو سکتا (تحریر و تقریر ج ۳ ص ۳)۔

احناف کی تعریف میں بمالا یستقل کے الفاظ ہیں اور شوافع کی تعریف میں اس قسم کے الفاظ نہیں ہے کہ احناف کے نزدیک کسی مستقل دلیل سے ترجیح نہیں ہو سکتی، بلکہ کسی وصف تابع سے ترجیح ہو کر (تحریر و تقریر حوالہ سابقہ) اسی لئے کثرت ادلہ، احناف کے نزدیک وجہ ترجیح نہیں (مسلم، فواتح ج ۲ ص ۲۰۴) کسی مستقل دلیل اور کثرت ادلہ سے بھی ترجیح کے قائل ہیں۔ (جمع ج ۲ ص ۳۶۱)

(حاشیہ صفحۂ ہذا) [1] تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ارشاد ص ۲۷۵۔

[2] جمع ج ۲ ص ۳۵۹، مسلم ج ۲ ص ۱۸۹، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۳۔

بعض حضرات نفس الامر میں بھی تعارض کے قائل ہیں اور ایسی صورت میں ان کے چار مختلف قول تساقط، وقف، واجبات میں تخییر اور غیر واجبات میں تساقط (جمع و مسلم سابقہ)۔

[3] جمع، مسلم، التقریر والتحبیر حوالہ جات سابقہ۔ [4] ارشاد ص ۲۷۵۔

[5] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸۔

...رض کا حکم

جب دو دلیلوں کے درمیان ظاہری تعارض واقع ہو جائے تو اس وقت تین صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کی جاتی ہے، نسخ، ترجیح اور جمع۔ [1] ان تینوں صورتوں میں سے کوئی صورت بھی ممکن نہ ہو تو دونوں دلیلیں ساقط ہو جاتی ہیں [2] تعارض کے وقت، نسخ، ترجیح اور جمع، ان تینوں صورتوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے پر ...ف و شوافع کا اتفاق ہے لیکن ان کی ترتیب دونوں کے یہاں مختلف ہے۔

...شوافع میں سے استاذ ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں کہ اگر جمع ممکن ہو تو پہلے جمع کیا جائے گا [3] ...علامہ ابن ہمام اور ملا محب اللہ وہ ترتیب لکھتے ہیں جو پہلے مذکور ہوئی یعنی پہلے ...، ترجیح، پھر جمع۔ [4]

شاہ صاحب ایک موقع پر منصب مجتہد کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"دگر دو دو متعارض جمع شوند فیصل کند میان آنہا بتطبیق و جمع یا نسخ یا ترجیح یکے" [5]

...ص ۳۰، تحریر ص ۳۶۳، مسلم ۱۸۹۔

...کی صورت میں احناف یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس سے نیچے کے مرتبہ میں ہو ...ف رجوع کیا جائے گا یعنی اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض ہو اور جمع بھی ممکن نہ ہو تو، اگر ...یر متعارض سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر دو سنتوں کے درمیان تعارض کی یہ صورت ...حابی کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس کے بعد قیاس کی طرف۔ اور اگر قیاس بھی موجود نہ ہو تو ...ل کی جائے گی یعنی تقریر کل شئ علی أصله اور إبقاء ما كان على ما كان (کشف ...نوار ج ۲ ص ۵۲، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۳)۔

...شوافع کو اس صورت میں احناف سے دو باتوں میں اختلاف ہے ایک یہ کہ دو دلیلوں کے درمیان تعارض کے وقت ...ہے کے مرتبہ کی دلیل کی طرف رجوع کرنے سے قبل، اگر ہو تو اسی جیسی کسی تیسری دلیل کی طرف ...ئے گا کیونکہ شوافع ترجیح بکثرۃ الأدلة کے قائل ہیں، احناف اس کے قائل نہیں۔ (جمع ...۳، نور الانوار ج ۲ ص ۱۵)۔ دوسرے یہ کہ سنت میں تعارض کی صورت میں جب اس سے نیچے کی ...ف رجوع، اگر ہو تو قول صحابی کے بجائے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا، بشرطیکہ مسئلہ ایسا ہو جو قیاس سے ... کیونکہ قول صحابی، شوافع کے نزدیک حجت نہیں اور احناف کے نزدیک حجت ہے اور قیاس پر مقدم ہے ...معلوم ہو گا ـــ البتہ اگر مسئلہ ایسا ہو کہ قیاس سے معلوم نہ ہو سکتا ہو تو سنت کے بعد قول صحابی کی طرف ...ف و شوافع سب کا اتفاق ہے۔ (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۳)

...ص ۴۱۰۔ [3] تحریر ص ۳۶۳ و مسلم ج ۲ ص ۱۸۹۔ [5] مقدمہ مصفیٰ ج ۱ ص ۱۸۔

Toobaa-elib... blogspot.com

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں، ایک یہ کہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی تعا...
مجتہد جمع، نسخ یا ترجیح، انہی تین صورتوں میں سے کوئی صورت اختیار کرے گا۔
دوسرے یہ کہ ان تینوں کی ترتیب شاہ صاحب کے نزدیک وہی ہے جو استاد ابو اسحٰق...
ذکر کی ہے۔

شاہ صاحب نے حجۃ کے باب القصد فی الاحادیث المختلفۃ میں بھی یہی ترتیب...
کہ پہلے جمع ہوگا پھر نسخ پھر ترجیح، اور اس موقع پر یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ اگر ترجیح بھی ممکن نہ...
ساقط ہو جائیں گی۔[1]

اخبار آحاد میں تعارض کی صورتیں

تعارض چونکہ زیادہ تر اخبار آحاد میں ہوتا ہے[2]... شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں تفصیل سے...

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احادیث میں چونکہ نفس الامر میں کوئی تناقض اور اختلا...
صرف ہماری نظر میں اختلاف معلوم ہوتا ہے، اس لئے اصل یہ ہے کہ ہر حدیث پر عمل کیا جا...
یہ کہ ظاہری تناقض کی وجہ سے ہر حدیث پر عمل ممکن نہ ہو۔

ایسی حدیثیں جن میں ظاہری تعارض ہو تین طرح کی ہو سکتی ہیں۔

۱ - دونوں حدیثوں میں فعل رسول کا بیان ہو۔
۲ - ایک میں فعل کا بیان ہو، دوسری میں قول کا۔
۳ - دونوں میں قول کا بیان ہو۔

ان احادیث میں تعارض کے وقت کیا طریقے اختیار کئے جائیں گے، شاہ صاحب...
سے ہر قسم کے ذیل میں انہیں جدا جدا بیان کیا ہے۔

دو یا زیادہ افعال نبوی کے درمیان تعارض

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو... کے درمیان تعارض ہو سکتا ہے یا...
مسئلہ میں اقوال حسب ذیل ہیں:

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸/ ۱۳۹۔
[2] تحریر ص ۳۶۴۔
[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸، ۱۴۰۔

۱ - بقول ابن رشد افعال کا وہی حکم ہے جو اقوال کا ہے[4] یعنی جس طرح اقوال میں تعارض ہو...
ہے افعال میں بھی ہوتا ہے۔

۲ - قرطبی کہتے ہیں کہ جن لوگوں کے نزدیک عمل دلیل وجوب ہوتا ہے ان کے نزدیک
...عال میں تعارض جائز ہے اور اس صورت میں اگر تاریخ معلوم ہو تو متاخر ناسخ ہوگا اور تاریخ معلوم...
...ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی، مختصراً یہ کہ اقوال کی طرح تعارض متحقق ہوگا۔
اور جن لوگوں کے نزدیک فعل ندب یا اباحت پر دلالت کرتا ہے، ان کے نزدیک افعال...
...تعارض نہیں ہوتا۔[5]

۳ - ہر طبقہ کے جمہور اہل اصول کا مسلک یہ ہے[6] کہ آپ کے افعال کے درمیان تعارض...
...ز نہیں سکتا کہ ایک فعل دوسرے کے لئے ناسخ یا مخصص ہو[7] کیونکہ دو مختلف فعلوں کا...
...اجتماع متصور ہوگا یا متصور نہ ہوگا۔ اجتماع متصور نہ ہو تو ان کے احکام میں باہم تناقض...
...مثلاً صلوٰۃ ظہر و عصر یا تناقض ہوگا مثلاً آپ نے کسی معین وقت میں روزہ رکھا اور پھر...
...وقت میں کھایا پیا۔

پہلی دو صورتوں میں تعارض نہ ہونے میں کوئی خفا نہیں اور آخری صورت میں بھی تعارض نہیں...
کہ ہو سکتا ہے کہ فعل ایک وقت میں واجب یا مندوب یا مباح ہو اور دوسرے وقت میں...
کے خلاف ہو۔[8]

لیکن اگر اس کی کوئی دلیل ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار جو فعل کیا، اس کی...
...اسی وقت میں آپ پر واجب تھی یا اس کی کوئی دلیل ہو کہ امت پر آپ کی اتباع اسی وقت...
...میں واجب ہے تو اس صورت میں البتہ تعارض ہوگا[9] اور اس صورت میں پہلا دوسرے
کے لئے ناسخ یا مخصص ہوگا[10] اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو تعارض ثابت ہوگا اور ترجیح

---

[4] ارشاد ص ۳۸۔ [5] ایضاً ص ۳۸ و ۳۹ [6] ایضاً ص ۳۸۔
[7] آمدی ج ۱ ص ۹۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۰۲، ارشاد ص ۳۸۔
[8] آمدی و ارشاد حوالہ سابقہ۔ [9] آمدی ج ۱ ص ۹۸
[10] آمدی ج ۱ ص ۹۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۰۳۔
[11] بعض ناسخ ہوگا، احناف کے نزدیک اور مخصص ہوگا شوافع کے نزدیک (فواتح حوالہ سابقہ)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

طلب کی جائے گی۔ ؎

دو متعارض حدیثوں میں فعلِ رسول ﷺ کا بیان ہو تو شاہ صاحب اس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

(۱) اگر دونوں فعل عادت سے متعلق ہوں، عبادت سے متعلق نہ ہوں اور ایک صحابی روایت کریں کہ آپ نے یہ کام کیا، دوسرے صحابی کوئی دوسرا کام بیان کریں، تو ایسی صورت میں کوئی تعارض نہ ہوگا اور دونوں فعل مباح ہوں گے۔

(۲) اگر ان دو افعال میں سے ایک میں قربت کے آثار ہوں دوسرے میں نہ ہوں یعنی ایک فعل بطور عبادت معلوم ہوتا ہو دوسرا بطور عادت، تو جو بطور عبادت معلوم ہوتا ہو وہ مستحب ہوگا اور دوسرا جائز۔

(۳) اگر دونوں عبادت سے متعلق ہوں تو

(الف) دونوں مستحب یا دونوں واجب ہوں گے، اس طرح کہ ایک دوسرے کی جگہ کافی ہو۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ وتر میں گیارہ رکعات ہیں یا نو یا سات۔ تہجد میں جہر ہے یا مخافت، رفع یدین کانوں تک ہے یا شانوں تک، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی تشہدات میں سے کون سا تشہد پڑھنا چاہیے، وتر کی صرف ایک رکعت ہے یا تین، صبح، شام اور مختلف اسباب و اوقات میں کونسی دعائیں پڑھنی چاہئیں۔ ان تمام امور میں جو متعارض احادیث وارد ہیں ان میں اسی اصول کے مطابق فیصلہ ہونا چاہیے اور خلفاء نے اسی اصول کے مطابق فیصلہ کیا بھی ہے۔

(ب) اگر دونوں عبادت سے متعلق ہوں اور ان سے پیشتر کوئی ایسا امر آگیا ہو جس نے حرج کو واجب کر دیا ہو تو وہ دونوں حدیثیں اس حرج اور تنگی کا مخلص بنیں گی۔ مثلاً کھانا

؎ فواتح ج ۵ ص ۳۰۲۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ افعال اگر اقوال کا بیان نہیں تب تو ان میں تعارض نہیں ہوتا لیکن اگر اقوال کے بیانات ہوں تو ان میں صورۃً تعارض ہو جاتا ہے لیکن یہ تعارض دراصل یعنی اقوال میں ہوتا ہے۔ بیانات یعنی افعال میں نہیں مثلاً "صلوا کما رأیتمونی اصلی" وغیرہ میں آخر متعین کی طرح آخر افعل ناسخ ہوگا۔ (ارشاد، ص ۳۹)

ہو یا ایک قول کے مطابق، محارب کے معاوضہ۔

(ج) یا اس حدیث میں کوئی مخفی علت ہو جو ایک وقت میں ایک فعل کو، اور دوسرے وقت دوسرے فعل کو واجب یا مستحسن کرتی ہو یا ایک وقت میں ایک فعل کو واجب کرتی ہو اور دوسرے وقت میں اس کے ترک کی اجازت بناتی ہو۔ ایسی صورت میں اس علت کی تفتیش ضروری ہوگی۔

(د) یا ان دونوں فعلوں میں سے ایک میں احسانہ کا اثر اور دوسرے میں حرج کا اعتبار ہو تو پہلا عزیمت کا ہوگا، دوسرا رخصت۔

(۴) اگر دونوں فعلوں میں سے کسی ایک کے نسخ کی دلیل ظاہر ہو جائے تو نسخ کا اعتبار ہوگا۔ ؎

ایک حدیث میں فعلِ رسول کا بیان ہو دوسری میں قولِ رسول کا اور دونوں میں تعارض ہو تو اس کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

(۱) اگر قول کی دلالت تحریم یا وجوب پر قطعی نہ ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس قول کا اتصال قطعی نہ ہو تو دونوں حدیثوں میں متعدد وجوہ کا احتمال ہوگا۔

(۲) اگر قول کی دلالت یا رفع قطعی ہو تو، قرائن کی جستجو کے بعد انہی کے مطابق قول، فعل کے لئے مخصص ہوگا یا ناسخ۔ ؎

دونوں حدیثوں میں قولِ رسول کا بیان ہو تو شاہ صاحب کے نزدیک:۔

(۱) اگر ایک حدیث ایک معنی میں ظاہر ہو دوسرے میں مأوّل اور تاویل بھی قریب ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے کے بیان پر محمول کیا جائے گا۔ البتہ اگر تاویل بعید ہو تو تاوقتیکہ دونوں میں کوئی ایک بات نہ ہو ایک کو دوسری حدیث کا بیان نہ قرار دیا جائے گا۔ یا تو کوئی قرینہ نہایت قوی موجود ہو یا وہ تاویل کسی فقیہ صحابی سے منقول ہو۔ مثلاً اس ساعت کے بارے میں جس میں قبولیت کی امید ہوتی ہے، حضرت عبد اللہ بن سلامؓ سے مروی ہے کہ وہ آفتاب غروب ہونے سے ذرا پہلے کا وقت ہے۔ اس پر حضرت ابوہریرہؓ نے اعتراض کیا کہ وہ وقت تو نماز کا وقت ہی نہیں حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "لا یسأل اللہ فیہا مسلم قائم یصلی"۔ حضرت عبد اللہ بن سلامؓ نے جواب دیا کہ نماز کا انتظار کرنے والا بھی ایسا ہی ہے جیسا نماز پڑھنے والا۔

؎ حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۳۸

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تاویل بعید ہے اور اگر یہ تاویل ایک فقیہ صحابی سے منقول نہ ہوتی تو مقبول نہ ہوتی۔

(۲) اگر مناط اور مناسب شہادت دے تو ہر ایک کو جداگانہ صورت پر محمول کیا جائے اور اگر کسی [illegible] تو ایک کو کراہت پر محمول کیا جائے، دوسری کو نفی اجملہ بیان جواز پر، اور اگر کوئی خرابی مقدم ہو چکی ہو [illegible] تشدید کو زجر پر محمول کیا جائے۔ [1]

دونوں حدیثوں میں قول رسول کا بیان ہو لیکن ان میں سے ایک کسی مسئلہ میں فتویٰ ہو [illegible] کسی واقعہ میں قضا، تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

(۱) اگر کوئی علت فارقہ موجود ہو تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ مثلاً آنحضرت سے ایک جوان آدمی صائم کے لئے بوسہ کی بابت دریافت کیا تو آپ نے منع فرمایا اور بوڑھے کو اجازت دیدی۔

(۲) اگر دونوں میں سے صرف ایک میں، سیاق کلام کسی حاجت پر یا سائل کے اصرار پر یا کسی کی تکمیل سے انحراض پر یا کسی ایسے مشقت کے روکنے پر جس نے اپنے نفس پر تشدد کیا ہو دلالت [illegible] تو ایک کو عزیمت قرار دیا جائے گا دوسرے کو رخصت۔

(۳) اگر وہ دونوں حدیثیں کسی مبتلی کے لئے دو مخلصوں کے طور پر ہوں، یا کسی جنایت کرنے [illegible] کے لئے دو عقوبتوں کے طور پر ہوں، یا حنث کے دو کفاروں کے طور پر ہوں تو دونوں صورتوں کی [illegible] حل جائز ہوگا اور نسخ کا احتمال بھی ہوگا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کو آپ نے کبھی ہر دو نمازوں کے لئے غسل کا فتویٰ دیا [illegible] کبھی یہ کہ ایام عادت کو حیض کی مدت شمار کرے، یا ان دنوں کو ایام حیض سمجھے جن میں [illegible] گویا آپ نے مستحاضہ کو دونوں باتوں کے درمیان اختیار دیا تھا اور عادت اور خون کا رنگ [illegible] بارے ہیں، دونوں ہی حیض کا مظنہ ہونے کی صلاحیت ہے۔

اسی طرح جو شخص مر جائے اور اس پر روزے باقی ہوں تو آپ نے اس کی جانب سے روزہ [illegible] اور ایک قول کے مطابق اس کی طرف سے کھانا کھلانے کا فتویٰ دیا۔

اسی طرح نماز میں شک کرنے والے کو آپ نے یہ فتویٰ دیا کہ وہ اپنے شک کو دو باتوں میں

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸۔

جس طرح چاہے دور کرے، یا تو صواب کی تحری کرے یا یقینی رکعتوں کو اختیار کرے۔

اسی طرح اثبات نسب میں، ایک قول کے مطابق، قیافہ سے، اور ایک قول کے مطابق قرعہ سے فیصلہ فرمایا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان تمام احادیث میں اسی اصل کے مطابق فیصلہ ہونا چاہئے۔

مذکورہ تمام صورتیں، متعارض احادیث میں جمع و تاویل کی صورتیں ہیں لیکن اگر جمع کی گنجائش نہ ہو تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر نسخ کی دلیل ظاہر ہو تو نسخ پر عمل کیا جائے گا۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر معرفت نسخ کے طریقے بھی تحریر فرمائے ہیں جن کا ذکر نسخ کے بیان میں گذر چکا۔

اور اگر دو متعارض حدیثوں میں جمع و تاویل کی گنجائش بھی نہ ہو اور نسخ بھی معلوم نہ ہو تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان میں تعارض متحقق ہوگا۔ اور اس صورت میں اگر ایک کی دوسری پر ترجیح ظاہر ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر ترجیح کی صورت بھی اختیار کی جا سکتی ہو تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔ لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تساقط کی صورت ایک مفروض اور تقریباً معدوم صورت ہے۔ [1]

وجوہ ترجیح

دو متعارض احادیث کے درمیان وجوہ ترجیح کیا ہوں گی۔ شاہ صاحب نے انھیں ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ

"فإن ظهر ترجيح أحدهما، إما بمعنى في السند من كثرة الرواة، وفقه الراوي، وعلو الاتصال، وتصريح صيغة الرفع، وكون الراوي صاحب المعاملة بأن يكون هو المستفتي أو المخاطب أو المباشر أو بمعنى في المتن، من التأكيد، والتصريح، أو [illegible] في الحكم وعلته من كونه مناسبا بالأحكام الشرعية، وكونها علة شديدة المناسبة عرف تأثيرها، أو من خارج من كونه متمسك أكثر أهل العلم، أخذ بالراجح" [2]

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب نے اس موقع پر چار قسم کے وجوہ ترجیح شمار کرائے ہیں۔

۱ - ترجیح باعتبار سند۔ اس کی شاہ صاحب نے پانچ صورتیں تحریر فرمائیں۔ (۱) کثرۃ رواۃ (۲) فقہ راوی۔ (۳) قوت اتصال۔ (۴) صیغۂ رفع کی تصریح۔ (۵) راوی کا صاحب معاملہ یعنی مستفتی یا مخاطب یا مباشر ہونا۔

۲ - ترجیح باعتبار متن۔ شاہ صاحب اس کی دو صورتیں لکھتے ہیں: (۱) تاکید۔ (۲) تصریح۔

۳ - ترجیح باعتبار حکم و علت۔ شاہ صاحب نے اس کی دو صورتیں لکھیں: (۱) حکم کا اصول شرعیہ کے مناسب ہونا۔ (۲) علت کا خصیل مناسبۃ اور معروف التأثیر ہونا۔

۴ - ترجیح باعتبار امر خارج۔ اس کی شاہ صاحب نے ایک صورت تحریر فرمائی یعنی اہل علم کا اس سے تمسک کرنا۔ [3]

ترجیح کی یہ چاروں صورتیں شوکانی کی عام کتب اصول میں ملتی ہیں [1] لیکن احناف کی کتب اصول میں عام طور پر صرف مقدم الذکر دو طریقے ذکر کیے جاتے ہیں [2]۔ وجوہ ترجیح ذیل میں شاہ صاحب نے حسب ذیل امور بھی بیان کیے ہیں۔

۱ - صحابی کا قول "أمر و نہی و رخص" اس کے بعد "أمرنا و نُہینا" اس کے بعد "من السنۃ کذا" و "عصی أبا القاسم من فعل کذا" اس کے بعد "ھذا حکم النبی" یہ تمام صورتیں رفع میں ظاہر ہیں اگرچہ ان میں یہ احتمال بھی ہے کہ صحابی نے اپنے اجتہاد سے اس علت کی صورت بیان کی جس پر حکم کا مدار ہے، یا اپنے اجتہاد سے حکم کی تعیین کردی ہو کہ وہ واجب ہے یا مستحب، عام یا خاص۔

۲ - صحابی کا قول "کان یفعل کذا" یہ تعدد فعل میں ظاہر ہے، لیکن دوسرے صحابی کا "کان یفعل غیرہ" اس کے منافی نہیں۔

---

[1] کتب اصول میں ان چاروں اقسام میں سے ہر قسم کے تحت مزید وجوہ ترجیح بھی ملتی ہیں۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ارشاد (ص ۲۷۵ و ۲۸۰)۔

[2] مثلاً آمدی ج ۳ ص ۱۷۱، نیز مختصر ج ۲ ص ۳۱۰۔

[3] التحریر ص ۳۶۹ - ۳۷۵، مسلم ج ۲ ص ۲۰۴ - ۲۰۹۔ استاذ ابو اسحٰق شیرازی نے بھی ترجیح کی یہی دو صورتیں ذکر کی ہیں باعتبار سند، باعتبار متن۔ (اللمع ص ۴۶)

۳ - صحابی کا قول "صحبت فلاناً رہ سنین" اور "کنا نفعل فی عہدہ" یہ تقریر میں ظاہر ہے، نص نہیں۔

۴ - کبھی اختلاف طرق کی وجہ سے حدیث کے صیغوں میں اختلاف ہوجاتا ہے اور یہ اختلاف نقل بالمعنی کی وجہ سے ہوتا ہے، پس اگر کوئی حدیث ایسی ہو کہ اس کے الفاظ میں رواۃ کا اختلاف نہ ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے الفاظ ہوں گے اور حدیث میں الفاظ کی تقدیم و تاخیر اور واو اور فاء اور اسی قسم کے معانی سے جو اصل مراد پر زائد ہیں استدلال کیا جاسکتا ہے۔

۵ - اگر حدیث کے الفاظ میں اختلاف ہو اور اختلاف بھی اختلاف محتمل ہو اور تمام راوی حفظ اور کثرت روایت میں باہم متقارب ہوں تو اس امر کا ظہور ساقط ہوجائے گا کہ وہ آپ کے الفاظ ہیں۔ اور ایسی حدیث سے اس معنی کے سوا جو سب نے بیان کیے ہیں اور کسی چیز سے استدلال درست نہ ہوگا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جمہور رواۃ، روایت معانی کی طرف اعتنا کیا کرتے تھے، حواشی اور زوائد کی طرف اعتنا نہ کرتے تھے۔

۶ - اگر رواۃ کے مراتب میں اختلاف ہو تو اس قول کو لیا جائے گا جو ثقہ سے یا اکثر سے یا اس سے منقول ہو جو قصہ سے زیادہ واقف ہے۔

۷ - اگر کسی ثقہ کے قول سے ضبط کی زیادتی معلوم ہوتی ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا۔ مثلاً کا قول کہ حضرت عائشہؓ نے "وثب" کا لفظ فرمایا، "قام" کا لفظ نہیں کہا، یا انہوں نے "أفاض علی جلدہ الماء" فرمایا، "اغتسل" نہیں کہا۔

۸ - اگر حدیث کے الفاظ میں رواۃ کا اختلاف ہو اور یہ اختلاف اختلاف فاحش ہو لیکن تمام راوی ثقہ، حفظ اور کثرت روایت میں باہم متقارب ہوں اور کوئی مرجح موجود نہ ہو تو مختلف خصوصیات ساقط ہوجائیں گی۔

۹ - حدیث مرسل کے ساتھ اگر کوئی قرینہ موجود ہو تو اس سے احتجاج درست ہوگا لیکن اس کا مرتبہ مسند سے کم ہوگا اور اگر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس سے احتجاج درست نہ ہوگا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یہ قرائن حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

دوسرے صحابی کی موقوف یا مسندِ ضعیف یا مرسل سے اس کی تقویت ہوتی ہو، بشرطیکہ دونوں کے شیوخ جدا جدا ہوں، یا اکثر اہلِ علم کا قول یا صحیح قیاس یا کسی نص کا ایہام اس کا موید ہو یا یہ معلوم ہو کہ وہ عدل کے سوا اور کسی سے ارسال نہیں کرتا۔[1]

۱۰ - جو حدیث قاصر الضبط سے مروی ہو لیکن وہ متہم یا مجہول الحال نہ ہو تو مختار یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ، قیاس یا اکثر اہلِ علم کے عمل سے موافقت جیسا کوئی قرینہ موجود ہو تو وہ مقبول ہوگی ورنہ نہیں۔

۱۱ - اگر ایک ثقہ، حدیث میں کوئی ایسی زیادہ بات بیان کرے کہ باقی رواۃ کا اس سے سکوت ممتنع نہ ہو تو وہ زیادتی مقبول ہوگی۔ مثلاً مرسل کا اسناد، یا اسناد میں ایک راوی کا اضافہ یا مورد حدیث اور سبب روایت کا ذکر اور کلام کا اطناب اور کسی ایسے مستقل جملہ کا لانا جس سے کلام کے معنی متغیر نہ ہوں۔

۱۲ - لیکن اگر زیادتی ایسی ہو کہ باقی رواۃ کا اس سے سکوت ممتنع ہو، تو وہ زیادتی مقبول نہ ہوگی مثلاً وہ زیادتی ایسی ہو جس سے معنی متغیر ہو جائیں یا اس میں کوئی ایسی نادر بات ہو جسے عادۃً ترک نہیں کیا جاتا۔

۱۳ - اگر کوئی صحابی کسی حدیث کو ایک محمل پر حمل کرے تو اگر اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو وہ محمل فی الجملہ ظاہر ہوگا یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اور اگر اس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو تو وہ محمل قوی ہوگا اور اس کو یہ اقرار دیا جائے گا جیسے کوئی عاقل زبان دال حالی اور مقالی قرائن سے کوئی خاص معنی متعین کرتا ہے۔

اسی سلسلہ میں شاہ صاحب مزید لکھتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین کے آثار میں اختلاف کی صورت میں اگر مذکورہ طرق جمع میں سے کسی طریقہ پر جمع ممکن ہو تو بہتر ہے، ورنہ اس مسئلہ میں دو یا متعدد اقوال سمجھے جائیں گے، اور یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے کون سا قول زیادہ درست ہے۔

[1] مرسل کی حجیت پر اس سے قبل مستقل گفتگو کی جا چکی ہے۔

شاہ صاحب مذاہب صحابہ کے ماخذ کی معرفت کو ایک مخفی علم قرار دیتے ہیں اور اس کے کرنے کی تاکید بھی فرماتے ہیں۔[1]

ترجیح بکثرۃ الرواۃ

شاہ صاحب نے ترجیح باعتبار سند کی ایک صورت ترجیح بکثرۃ الرواۃ بھی تحریر کی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ لیکن ترجیح کی یہ صورت احناف شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ احناف کثرۃ رواۃ کو وجہ ترجیح نہیں مانتے۔[2] وہ کہتے ہیں کہ جس طرح دو مدعیوں میں سے ایک نے دو شاہد پیش کئے دوسرے نے چار تو چار کی شہادت دو کی شہادت پر بالاتفاق راجح نہ ہوگی۔ اسی طرح کثرت رواۃ کی وجہ سے بھی کسی روایت کو ترجیح نہ ہوگی۔[3]

لیکن شوافع کثرۃ رواۃ کو وجہ ترجیح مانتے ہیں[4] اس لئے کہ کثرۃ رواۃ سے ظن قوی ہو جاتا ہے۔[5] شوکانی جمہور کا یہی مذہب ہے۔[6]

امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ کثرۃ رواۃ سے بلاشبہ غلبۂ ظن پیدا ہوتا ہے لیکن بسا اوقات یہ بھی کہ ایک عادل شخص تیقظ و ضبط کی وجہ سے فی نفسہٖ دو عادلوں سے زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے اعتماد در اصل مجتہد کے غلبۂ ظن پر ہے۔[8]

[1] حجۃ، ج ۱، ص ۱۴۰
[2] التقریر ص ۳-۵۰، مسلم ج ۲ ص ۲۱۰، منار ج ۲ ص ۶۲
[3] احناف میں سے امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسف کا یہی مذہب ہے۔ امام حنفی اصولیین نے اسی کو اختیار کیا ہے لیکن امام محمدؒ ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں۔ (فواتح ج ۲ ص ۲۱۰)۔
صدر الشریعہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے (توضیح ج ۲ ص ۱۰۶) لیکن ابن امیر الحاج کہتے ہیں کہ ایک قول کے مطابق امام مالکؒ اور امام شافعی کثرۃ شہود کا اعتبار کرتے ہیں (التقریر ج ۳ ص ۳۳)۔
[4] التقریر حوالہ سابقہ۔
[5] اللمع ص ۳۶، آمدی ج ۳ ص ۱۰۶، جمع ج ۲ ص ۳۰۶، مختصر ج ۲ ص ۳۱۰۔ احناف کی طرح بعض شوافع بھی، اصول شہادت کے مطابق ترجیح بکثرت الرواۃ کے قائل نہیں لیکن شوافع کا اصح مذہب یہی ہے کہ یہ وجہ ترجیح ہے۔ (اللمع حوالہ سابقہ)
[6] مختصر حوالہ سابقہ، ارشاد ص ۲۷۶۔
[7] ارشاد حوالہ سابقہ۔
[8] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۹۷۔

Toobaa-elib . blogspot.com

شاہ صاحب کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں۔
ترجیح بکثرۃ الرواۃ کو شاہ صاحب بعلم الاصول کے مسئلے کے بجائے جبلی اصول کے تحت مانتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں :-

"وبسیارے از مسائل اصول امر جبلی است کہ جبلت مسلمان بآں حکم می کند مثل ترجیح نص بظاہر یا ترجیح حدیث راوی کہ احفظ وافقہ باشد بر حدیث غیر آں، ومثل ترجیح کثرت رواۃ ... از اوائل، و در ہیں جا بعلم اصول تعلق ندارد" [1]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احناف کا یہ مسئلہ کہ "لا ترجیح بکثرۃ الرواۃ" اصحاب مذہب سے منقول نہیں بلکہ اصول مخرجہ میں سے ہے چنانچہ لکھتے ہیں :-

"وجدت بعضهم يزعم أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم" [2]

اس کے بعد اپنے خیال کے مطابق احناف کے چند مخرج اصول کو ذکر کر کے جن میں سے ایک "ترجیح بکثرۃ الرواۃ" بھی ہے، لکھتے ہیں :-

"وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة وأنها لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه" [3]

اسی طرح ایک موقع پر احناف کے چند اصول پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"بہر حال مذہبے برائے مذہب، خود اصول درست کردہ و مستدل برائے احکام مذہب، خود الفاظ چند تراشیدہ ... العام ... مخصوص ... المفہوم المخالف غیر معتبر، الترجیح بکثرۃ الرواۃ، الزیادۃ علی الکتاب نسخ الی غیر ذلک، وغالب سرمایہ حمل ایشاں ... فرق است ... خلاف قواعد مشہورہ ایشاں

---

۱ قرۃ ص ۱۸۶ ۔
۲ حجۃ ج ۱ ص ۱۶۰ ۔
۳ ایضاً

مظاہر الروایۃ یافتہ شود ... بکلام صاحب چہ ربط و کدام تعلق" [1]

اس عبارت میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ شاہ صاحب نے دوسروں کے لئے "اصول درست" ... اور احناف کے لئے "اصول چند تراشیدہ اند"۔

بہر حال شاہ صاحب ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں اور احناف کی اس اصل کو کہ کثرۃ رواۃ ... نہیں ائمہ سے منقول ہونے کے بجائے تخریج کردہ اور تراشیدہ اصل قرار دیتے ہیں۔

مبیح پر ترجیح

جب دو دلیلوں میں اس طرح کا تعارض ہو کہ ان میں سے ایک دلیل کسی فعل کی حرمت کو بتاتی ہو اور دوسری اباحت کو تو احناف و شوافع ... مذہب کی بنا پر جو دلیل حرمت کو بتاتی ہو وہ اس پر راجح ہو گی جس سے اباحت ثابت ہو [2]

شاہ صاحب بھی ایسی صورت میں اسی کے قائل ہیں کہ حاضر مبیح پر راجح ہو گی۔ وہ ...تے ہیں کہ :-

"أقول قد يتعارض في المسئلة وجهان وجه بالحظر ووجه بالتحريم لا في أصل مأخذ المسئلة من الشريعة كحديثين متعارضين وقياسين متخالفين ولما في تطبيق صورة الحادثة بما تقرر في الشريعة من حكمي الإباحة والتحريم فلا يخلو ما بين العبد وما بين الله إلا بالترك والأخذ بما لا اشتباه فيه" [3]

شاہ صاحب کا یہ فرمانا کہ ترک اور غیر مشتبہ کے اخذ ہی سے عبد و معبود کا تعلق خالص اور ...و سکتا ہے، اس سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک حرمت اباحت پر راجح ہو گی اور فعل کے ...میں ترک ہی غیر مشتبہ صورت ہو گی۔

کیا بیشتر اختلاف ترجیح احد القولین میں ہے؟

فقہا کے باہمی اختلافات سے عام ذہنوں میں خلش پیدا ہوتی ہے لیکن یہ خلش اس ...عتدال کی روشنی میں بہت خفیف ہو جانی چاہئے جس کا اظہار شاہ صاحب نے ان

---

۱ ...رہ ص ۱۸۶ ۔
۲ ... ج ۳ ص ۵۰۱ / جمع ج ۲ ص ۹۹ مسلم ج ۲ ص ... کشف منار ج ۲ ص ۵۸ ۔ ۳ حجۃ ج ۱ ص ۱۰۱ ۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

الفاظ میں کیا ہے کہ

"أكثر صور الاختلاف بين الفقهاء لاسيما في المسائل التي ظهر فيها أقوال الصحابة في الجانبين كتكبيرات التشريق وتكبيرات العيدين ونكاح المحرم وتشهد ابن مسعود، والإخفاء بالبسملة وبآمين، والإشفاع والإيتار في الإقامة ونحو ذلك، إنما هو في ترجيح أحد القولين. وكان السلف لا يختلفون في أصل المشروعية، وإنما كان خلافهم في أولى الأمرين. ونظيره اختلاف القراء في وجوه القراءة" [1]

واضح رہے کہ فقہاء کے مابین سب سے زیادہ اختلافات عبادات ہی میں ہیں اور وہ مسائل شاہ صاحب نے ذکر کیا، منجملہ ان مسائل کے ہیں جن میں اختلافات اور دلائل اور ردِ دلائل کتب فقہ معمور ہیں۔

لیکن جیسا کہ شاہ صاحب نے ذکر کیا، ان مسائل میں جانبین کی اصل مشروعیت اور جو عموماً کوئی اختلاف نہیں، بلکہ بیشتر اختلاف اس میں ہے کہ ان میں سے کون سی صورت راجح اولیٰ ہے۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۵۸-۱۵۹۔

باب ۳

متعلقات کتاب وسنت

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ا۔ معنی کے ظہور و خفا کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

ظہور معنی کے اعتبار سے احناف کے نزدیک لفظ کی چار قسمیں ہیں:۔

ظاہر، نص، مفسر اور محکم [1]

لفظ کی مراد اگر نفس صیغہ سے واضح ہو تو اسے ظاہر کہتے ہیں۔ اگر وضوح زیادہ ہو یا بغور کر سوق کلام اسی کے لئے ہو تو اسے نص کہتے ہیں [2]۔ اگر وضوح اور زیادہ ہو کہ تاویل اور تخصیص کا دروازہ بھی بند ہو جائے تو اسے مفسر کہتے ہیں۔ اور اگر وضوح اتنا زیادہ ہو کہ نسخ کا احتمال بھی باقی نہ رہے تو اسے محکم کہتے ہیں [3]

ظہور کی طرح، خفاء معنی کے اعتبار سے بھی لفظ کی چار قسمیں ہیں:۔

خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ [4]

لفظ میں خفاء اگر کسی عارض کی وجہ سے ہے تو اسے خفی کہتے ہیں [5]۔ اگر خفا نفس صیغہ

---

[1] منار ج ۱ ص ۱۳۰، توضیح ج ۱ ص ۱۲۳، تحریر ص ۴۲۔

[2] مثلاً "أحل الله البيع وحرم الربوا" یہ آیت بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت میں ظاہر ہے اور بیع اور ربوا کا فرق بتانے میں نص (منار و توضیح حوالہ جات سابقہ)
علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ ظاہر کی مثال نص سے منفرد ہو کر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ ظاہر جس کلام میں بھی ہوگا وہ بہر حال کسی مقصد کے لئے لایا گیا ہوگا۔ البتہ نص کی مثال ظاہر سے منفرد ہو کر ہو سکتی ہے۔ مثلاً "یا أیها الناس اتقوا ربکم" کیونکہ ہر لفظ اپنے مفہوم کے لئے لایا گیا ہے۔ (تحریر ص ۴۲)۔

[3] مثلاً "قاتلوا المشرکین کافة" (توضیح حوالہ سابقہ) اگر کسی لفظ کا خفا کسی قطعی دلیل سے دور کیا گیا ہے تو اسے بھی مفسر کہتے ہیں۔ اور اگر خفا کسی ظنی دلیل سے دور کیا گیا ہے تو اسے ماوّل کہتے ہیں۔

[4] منار حوالہ سابقہ ص ۱۳۱، ۱۳۳۔ توضیح حوالہ سابقہ ص ۱۲۳، ۱۲۵۔ محکم کی مثال "الجهاد ماض الى يوم القيمة" (توضیح حوالہ سابقہ ص ۱۲۵، تحریر ص ۴۳)

[5] توضیح ج ۱ ص ۱۲۶۔

[6] مثلاً آیت سرقہ جو نباش اور طرار کے حق میں خفی ہے کیونکہ ان دونوں کے مخصوص نام ہیں (توضیح حوالہ سابقہ)۔

وجہ سے ہے، تو اگر عقلاً اس کا ادراک ہو سکتا ہو تو اسے مشکل کہتے ہیں [1]۔ اور اگر عقلاً اس کا ادراک نہ ہو سکتا ہو بلکہ وہ نقل کے ذریعہ سمجھ میں آئے تو اسے مجمل کہتے ہیں [2]۔ اور اگر وہ نقلاً بھی سمجھ میں نہ آئے تو اسے متشابہ کہتے ہیں [3]۔

شوافع کے یہاں، ظہور و خفا کے اعتبار سے یہ تقسیمات نہیں، ان کے یہاں ظہور اور خفا کے سارے، اصل میں دو لفظ ملتے ہیں، محکم اور متشابہ۔ محکم ان کے نزدیک وہ ہے جس کے معنی واضح ہوں اور متشابہ وہ ہے جس کے معنی واضح نہ ہوں [4]

محکم دو صورتوں کو شامل ہے۔ نص اور ظاہر [5] چنانچہ قاضی عضد لکھتے ہیں:۔

"المحكم المتضح المعنى سواء كان نصاً أو ظاهراً" [6]

شوافع کے نزدیک ظاہر اسے کہتے ہیں جس کی دلالت ظنی ہو [7] اور اس میں احتمال مرجوح بھی ہو [8]۔ ظاہر کا مقابل مؤول ہے [9] اور اس بنا پر ظاہر میں اس کے معنی ظاہر مدام صرف معتبر ہوگا اور مؤول میں معنی ظاہر سے صرف معتبر ہوگا [10]۔

---

[1] مشکل کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ معنی میں غموض کی وجہ سے اشکال ہو مثلاً "إن كنتم جنباً فاطهروا" یہ لفظ کے حق میں مشکل ہے، کیونکہ جنابت میں ظاہر جسم کا دھونا واجب ہے اور باطن جسم کا دھونا واجب نہیں اور فم، من وجہ ظاہر ہے، من وجہ باطن۔ (ایضاً) یا اس میں اشکال کسی بدیع استعارہ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو، مثلاً "قوارير من فضة" کیونکہ قواریر زجاج سے بنتے ہیں، فضہ سے نہیں (ایضاً ص ۱۲۹)

[2] مثلاً آیت ربوا (ایضاً)

[3] ایضاً۔ متشابہ مثلاً اوائل سور میں مقطعات اور اللہ کے لئے ید، وجہ وغیرہ (ایضاً)۔

[4] شرح عضد ج ۲ ص ۳۳، آمدی ج ۱ ص ۱۰۵، الاتقان ج ۲ ص ۲۔

[5] تحریر ص ۴۳۔

[6] شرح العضد مختصر حوالہ سابقہ

[7] خواہ یہ دلالت وضعی ہو مثلاً اسد کی دلالت، مخصوص درندہ پر یا عرفی مثلاً غائط کی دلالت مستقذر پر (التقریر ص ۴۳)۔

[8] ایضاً

[9] ایضاً۔ ص ۴۳، ۴۴۔

[10] التقریر و التحبیر ج ۱ ص ۱۴۲، احناف کے نزدیک مفسر اور مؤول کا فرق حاشیہ صفحہ گزشتہ میں مذکور ہو چکا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نص شوافع کے نزدیک اسے کہتے ہیں، جس کی دلالت اپنے معنی پر قطعی ہو اور اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو[1]۔ مفسر شوافع کے درمیان مشہور نہیں۔

متشابہ اور مجمل شوافع کے نزدیک، اصح قول کی بنا پر ایک ہیں[2]۔ اور مجمل ان کے نزدیک اسے کہتے ہیں جس کی مراد مخفی ہو، خواہ یہ خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہو یا کسی عارض کی وجہ سے[3]۔

شاہ صاحب کے یہاں، معنی کے ظہور اور خفا کے اعتبار سے، وہ تقسیم نہیں ملتی جو احناف کے یہاں ہے البتہ محکم، متشابہ، ظاہر اور نص کا، ان کے کلام میں بکثرت ذکر ملتا ہے۔ اور ان سے وہ وہی معنی مراد لیتے ہیں جو شوافع کے یہاں ہیں۔

محکم اور متشابہ سے شاہ صاحب کیا مراد لیتے ہیں، اس پر اس سے قبل باب اول کے مبحث اول میں تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ البتہ اس موقع پر ظاہر اور نص پر گفتگو کی ضرورت ہے۔

شاہ صاحب ایک جگہ "فمن حج البیت أو اعتمر فلا جناح علیہ أن یطوف بھما" کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"ولا جناح علیہ أن یطوف بھما" نص نیست بلکہ ظاہر است در عدم وجوب و احتمال دارد کہ ایں عبارت بنابر دفع شبہ کہ گفتہ باشند[4]۔

یہاں شاہ صاحب نے، نص کو ظاہر کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے۔ اور ظاہر کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ظاہر میں، ان کے نزدیک تاویل کا احتمال ہوتا ہے۔ لہٰذا نص شاہ صاحب کے نزدیک، وہ ہوگا جس میں تاویل کا احتمال نہ ہو۔

ایک موقع پر لکھتے ہیں:-

"اعلم أن تعبیر المتکلم عما فی ضمیرہ وفہم السامع إیاہ یکون علی درجات مترتبۃ فی الوضوح والخفاء. أعلاہا ما صرح فیہ بثبوت الحکم للموضوع لہ عینا وسیق الکلام لأجل تلک الإفادۃ ولم یحتمل معنی آخر، ویتلوہ ما عدم فیہ

---

[1] التقریر والتحبیر ج ۱ ص ۱۳۳
[2] اللمع ص ۲۹، التقریر والتحبیر حوالہ سابقہ ص ۱۶۱۔
[3] التقریر والتحبیر حوالہ سابقہ ص ۱۶۰۔
[4] مصفیٰ ج ۱ ص ۳۱۰۔

أحد القیود الثلاثۃ. لما أثبت الحکم لعنوان عام یتناول جمعا من المسمیات شمولا أو بدلا مثل الناس والمسلمون والقوم والرجال وأسماء الإشارۃ إذا تمت صلتہا والموصوف بوصف عام والمنفی بلا الجنس، فإن العام یلحقہ التخصیص کثیرا ولما لم یسق الکلام لتلک الإفادۃ وإن لزمت منہا کالتفضیل جاء فی زید الفاضل بالنسبۃ إلی الفضل وما زید الفقیر بالنسبۃ إلی ثبوت الفقر لہ، ولما احتمل معنی آخر جدا کاللفظ المشترک والذی لہ حقیقۃ مستعملۃ ومجاز متعارف والذی یکون معروفا بالمثال والقسمۃ، غیر معروف بأعد الجامع المانع کالسفر[1]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ

- یہاں شاہ صاحب نے جو تقسیم کی ہے، وہ وضوح و خفا کے اعتبار سے ہے۔
- نص، وضوح کے سب سے اعلیٰ درجہ ہے۔ کیونکہ شاہ صاحب نے جسے وضوح کا سب سے [اعلیٰ درجہ] قرار دیا ہے وہ قطعی طور پر نص ہی ہے۔ اگرچہ شاہ صاحب نے اسے صراحۃً نص نہیں کہا۔
- شاہ صاحب نے نص میں تین قیود کا اعتبار کیا ہے۔ (الف) اس میں معین طور پر موضوع لہ کے ثبوت حکم کی صراحت ہو۔ (ب) سوق کلام اسی افادہ کے لئے ہو۔ (ج) اس میں کسی [دوسرے] معنی کا احتمال نہ ہو۔

۳ - نص کی تین قیود میں سے، پہلی قید کے ذریعہ، شاہ صاحب کا مقصود، عام کو خارج کرنا ہے [کیونکہ اس میں] بکثرت تخصیص ہوا کرتی ہے، گویا نص میں شاہ صاحب کے نزدیک تخصیص کا احتمال بھی [نہیں] ہوتا۔

دوسری قید سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر کا اخراج مقصود ہے کیونکہ جاء فی زید الفاضل [اور] ما زید الفقیر میں سوق کلام تو بیان مجیئت اور ندا کے لئے ہے۔ اور یہی ان کا نص ہے لیکن [اس] سے زید کا فضل اور فقر بھی معلوم ہو رہا ہے۔ اور یہ ان کا ظاہر ہے۔ اور یہ مثالیں بعینہ أحل اللہ [البیع] وحرم الربوا کی طرح ہیں، جسے احناف حلت بیع اور حرمت ربا میں ظاہر کہتے ہیں اور بیع ...

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۶۔

Toobaa-elib . blogspot.com

سوا کے تعرفہ میں نص جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

تیسری قسم سے تین قسم کے الفاظ کو خارج کرنا مقصود ہے۔ (الف) مشترک (ب) وہ جس کی حقیقت مستعمل اور مجاز متعارف ہو۔ (ج) جو صرف قسمت و مثال کے ذریعہ معلوم ہو جامع مانع کے ذریعہ معلوم نہ ہو۔

۲۔ تاویل

تاویل اور اس کی اقسام تاویل اَوْل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رجوع۔ اصطلاح میں تاویل کی یہ تعریف ہے۔

"توجیہ لفظ متوجہ إلی معان مختلفۃ إلی واحد منہا بما ظہر من الأدلۃ" [1]

یا

"حمل الظاہر علی المحتمل المرجوح" [2]

---

[1] الاتقان، ج ۲ ص ۱۷۳۔

[2] التقریر ص ۳۳، ارشاد ص ۱۷۶۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف کی بنا پر مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک تعیین بھی تاویل کہلائے گی جیسا کہ احناف کہتے ہیں۔ احناف کے نزدیک جب تک مشترک کے چند معانی سے کسی ایک کی ترجیح ظاہر نہ ہو اسے مشترک کہتے ہیں اور کسی ایک معنی کی ترجیح کے ظہور کے بعد اسی مشترک کو ماؤل کہا جاتا ہے۔ (نور الانوار ص ۱۳۰)

اور چونکہ شوافع کے نزدیک مشترک کا اس کے کسی ایک معنی پر حمل تاویل نہیں کہلاتا (آمدی ج ۲ ص ۵۰) اس لئے عام طور پر وہ تاویل کی دوسری تعریف کرتے ہیں۔ تاویل کی دوسری تعریف کے متعلق تاویل کی ہے ورنہ اگر تاویل صحیح کی تعریف مطلوب ہو تو اس میں "بدلیل یصیرہ راجحاً" جیسے الفاظ اضافہ ضروری ہے (ارشاد حوالہ سابق)

اس موقع پر اس کی وضاحت بھی مناسب ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک تفسیر اور تاویل دونوں ایک ہیں اور بعض کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔

علامہ سیوطی نے تفسیر و تاویل کے فرق کے سلسلے میں متعدد اقوال نقل کئے ہیں ان میں سے دو حسب ذیل ہیں۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

شوافع کے نزدیک تاویل کی تین قسمیں ہیں: تاویل قریب، تاویل بعید اور تاویل متعذر [1] تاویل قریب وہ ہے کہ ادنیٰ مرجح سے راجح ہو جائے، تاویل بعید وہ ہے کہ قوی مرجح کے راجح نہ ہو اور تاویل متعذر وہ ہے کہ لفظ میں اس تاویل کا احتمال ہی نہ ہو [2]

شاہ صاحب کے یہاں تاویل کی ان اقسام میں سے تاویل قریب اور تاویل بعید کا ذکر ملتا ہے۔ شاہ صاحب نے حجۃ کے "باب القضاء فی الأحادیث المختلفۃ" میں اس پر قدرے تفصیل سے گفتگو کی ہے چنانچہ اسی باب میں ایسی دو متعارض حدیثوں کے بارے میں جس میں تاویل کا امکان ہو سکتے ہیں۔

فإن کان أحدھما ظاھراً فی معنی مؤوّلاً فی غیرہ وکان التاویل قریباً حمل علی أن أحدھما بیان للآخر، وإن کان بعیداً لم یحمل علیہا إلا عند قرینۃ قویۃ تجد أو نقل التاویل عن صحابی فقیہ کقول عبد اللہ بن سلام فی

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) (۱) التفسیر بیان لفظ لا یحتمل إلا وجھاً واحداً والتاویل توجیہ لفظ متوجہ إلی معان مختلفۃ إلی واحد منہا بما ظہر من الأدلۃ۔

(۲) التفسیر بیان وضع اللفظ إما حقیقۃ أو مجازاً کتفسیر الصراط بالطریق والصیب بالمطر والتاویل تفسیر باطن اللفظ مأخوذ من الأول وھو الرجوع لعاقبۃ الأمر فالتاویل إخبار عن حقیقۃ المراد والتفسیر إخبار عن دلیل المراد لأن اللفظ یکشف عن المراد والکاشف دلیل۔ مثالہ قولہ تعالیٰ "إن ربک لبالمرصاد" تفسیرہ أنہ من الرصد یقال رصدتہ رقبتہ، والمرصاد مفعال منہ وتاویلہ التحذیر من التھاون بأمر اللہ والغفلۃ عن الأھبۃ والاستعداد للعرض علیہ (الاتقان ج ۲ ص ۱۷۳)

تاویل کی تعریف میں مزید تعبیرات اور تاویل و تفسیر کے فرق کے لئے کتب لغت اور الاتقان (ص ۱۷۳، ۱۷۴) کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] التقریر ص ۳۳، ارشاد ص ۱۷۶۔

[2] حوالہ سابقہ۔

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ جب شوافع کے نزدیک "حمل الظاہر علی المحتمل المرجوح" کو تاویل کہتے ہیں تو تاویل متعذر کو جس میں لفظ اس تاویل کا محتمل ہی نہیں ہوتا تاویل کہنا درست نہیں البتہ اگر تاویل کے معنی صرف "صرف اللفظ عن ظاہرہ" لئے جائیں تو ضرور تاویل متعذر کو بھی تاویل کہا جا سکتا ہے۔ (التقریر حوالہ سابقہ)

Toobaa-elib... blogspot.com

الساعة لقربها أنها قبل الغروب، فأورد أبو هريرة أنها ليست وقت الصلوة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يسأل الله فيها مسلم وهو يصلي. فقال عبد الله بن سلام: المنتظر للصلوة كأنه في الصلوة فهذا التأويل بعيد لا يقبل مثله لولا ذهاب الصحابي الفقيه إليه۔

وضابطة البعيد أنه إن عرض على العقول السليمة بدون القرينة أو تجشم الجدل لم يحتمل۔

وإن كان مخالفاً لإيماء ظاهر أو مفهوم واضح أو مورد نص لم يجز أصلاً۔ [1]

شاہ صاحب کے اس بیان سے خاص خاص امور یہ معلوم ہوتے ہیں کہ

۱ — تاویل قریب شاہ صاحب کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔

۲ — تاویل بعید کی قبولیت کے لئے دو شرائط ہیں: (۱) کوئی بہت قوی قرینہ موجود ہو۔ (۲) وہ تاویل کسی فقیہ صحابی سے منقول ہو۔

۳ — تاویل بعید اسے کہتے ہیں کہ اگر قرینہ کے بغیر یا جدل کے اہتمام کے بغیر اسے عقول سلیمہ پر پیش کیا جائے تو وہ اسے قبول نہ کریں۔

۴ — تاویل اگر ایماء یا واضح مفہوم یا نص کے مورد کے خلاف ہو تو وہ قطعاً جائز نہ ہوگی۔

شاہ صاحب نے تاویل بعید کی جو تعریف کی، اس سے تاویل قریب کی تعریف خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے، یعنی تاویل قریب وہ ہوگی کہ اگر اسے قرینہ کے بغیر یا اہتمام جدل کے بغیر عقول سلیمہ پر پیش کیا جائے، تو وہ اسے قبول کرلیں۔

شاہ صاحب نے اسی موقع پر تاویل قریب کی چند حسب ذیل صورتیں بھی ذکر کی ہیں۔

۱ — کسی عام کا استعمال اگر صرف اس کے بعض افراد میں، عادت جاریہ کے طور پر ہونے لگے تو اس حکم کی نظیر میں، عام کا ان بعض افراد پر قصر۔

۲ — وہ عام جو کسی ایسے موقع پر استعمال کیا جائے جس میں عادۃً تسامح برتا جاتا ہو، مثلاً مدح وذم کے مواقع۔

---

[1] حجۃ، ج ۱ ص ۱۳۸۔

وہ عام جو اصل کے حکم کے افادہ کے بعد، اس حکم میں وضع شرعی کے لئے لایا گیا ہو، مثلاً آنحضرتؐ کا ایک قول "ما سقت السماء ففيه العشر" اور دوسرا قول "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"

یہاں ان دونوں میں سے پہلے قول میں حکم اصل کا بیان ہے، اور دوسرے میں وضع شرعی کا ... دوسرے پر حمل کرنا، تاویل قریب ہوگا۔

تاویل قریب کی مذکورہ مثالوں کی طرح، تاویل بعید کی مثالیں بھی شاہ صاحب کی تصانیف ... میں ملتی ہیں۔ مثلاً

"لا وضوء لمن لم يذكر الله" کے بارے میں لکھتے ہیں:

ويحتمل أن يكون المعنى لا يكمل الوضوء، لكن لا أرتضي مثل هذا التأويل، فإنه من التأويل البعيد الذي يعود بالمخالفة على اللفظ۔ [2]

جمع بین الصلوتین کے بارے میں لکھتے ہیں:

جمع این نیست کہ نماز اول را آخر وقت ادا کند و نماز دوم را اول وقت، او زیرا کہ این صورت جمع است نہ حقیقت آں۔ وحمل احادیث بر آں تاویل بعید است کہ بہ تخطئہ وتغلیط صحابہ می کشد۔ [3]

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں:

أما قوله (حرمت عليكم الميتة) أي أكلها (وحرمت عليكم أمهاتكم) أي نكاحهن وقوله "نعم حق" أي نأخذها ثابتاً "والرسول حق" أي مبعوث حقاً وقوله "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان" أي إثمه وقوعاً فيه وقوله "لا صلوة إلا بطهور" "لا نكاح إلا بولي" "إنما الأعمال بالنيات" أي لا يترتب على عقود الأشياء آثارها التي جعلها الشارع لها "إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا" أي إذا لم تكونوا على الوضوء، فظاهر ليس بمؤول لأن العرب يستعملون كل لفظة منها في محل، ويريدون ما يناسب ذلك المحل

---

[2] ج ۱ ص ۱۴۵۔ [3] مصفیٰ ج ۱ ص ۱۳۸ - ازالہ (ف) ج ۱ ص ۳۳۰

ج ۱ ص ۶۳۔ نیز دوسرے مواقع پر بھی تاویل بعید کا ذکر ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ومثلك لفهم التي لا يرون فيها صردا عن الظاهر؟ [1]

شاہ صاحب نے ان مثالوں میں جس چیز کو سمجھایا ہے اسے ایک قاعدۂ کلیہ کے طور پر اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ ایک طرف تو لفظ کو اس کے حقیقی مفہوم سے دور نہیں لے جانا چاہئے اور دوسری طرف اگر لفظ کے مفہوم کے ساتھ اس کا محل بھی متعین ہے تو اسے تاویل نہیں کہیں گے۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۸، ۱۲۹

۲۔ دلالت

دلالت کی اقسام دلالت [1] کی تقسیم میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک دلالت کی حسب ذیل چار قسمیں ہیں۔

دلالۃ العبارۃ ، دلالۃ الاشارۃ ، دلالۃ الدلالۃ، دلالۃ الاقتضاء [2]

انہی کو بالترتیب عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص بھی [کہتے ہیں] [3]

[دلالۃ العبارۃ]: لفظ کی معنی پر اگرچہ وہ معنی لازم ہوں، اس طرح دلالت کہ وہ معنی مقصود ہوں [عبارۃ النص] کہلاتی ہے [4] پھر اگر وہ معنی مقصود اصلی ہیں تو اسے نص کہتے ہیں اور اگر مقصود غیر اصلی [ہیں تو اسے] ظاہر کہتے ہیں۔ [5]

[دلالۃ الاشارۃ]: لفظ کی معنی غیر مقصود پر دلالت، دلالت اشارۃ کہلاتی ہے۔ یہ دلالت التزامی [ہے] [6]

---

[1] [ا]بن ہمام نے دلالت کی تعریف یہ کی ہے "الدلالۃ کون الشیء متی فہم فہم غیرہ" (التحریر ص ۲۶ [التقریر و التحبیر ج ۱ ص ۹۹ و التحریر ص] ۲۶)

[2] [التحریر ص] ۲۶ [و] کشف ج ۱ ص ۲۲۴، ۲۵۹۔

[3] [التحریر ص] ۲۶، مسلم مع فواتح ج ۱ ص ۴۰۶ ... مثلاً "أحل الله البيع وحرم الربوا" اس آیت کا [مقصود] اصلی بیع و ربوا کے درمیان فرق بیان کرنا ہے کیونکہ یہ آیت دراصل مشرکین کے اس قول کی تردید [ہے] کہ "إنما البيع مثل الربوا" لہذا بیان تفرقہ میں یہ آیت نص ہوگی۔ اور اسی آیت سے بیع کی حلت [اور ربو]ا کی حرمت بھی ثابت ہوتی ہے لیکن اس حلت و حرمت کا بیان مقصود اصلی نہیں بلکہ مقصود تبعی یا [مقصود] غیر اصلی ہے لہذا بیان حلت و حرمت اس آیت کا ظاہر ہوگا اور تفرقہ حلت اور حرمت، یہ تینوں [معانی] [عبا]رۃ النص یا دلالت عبارت کہلائیں گے (التقریر و التحبیر ج ۱ ص ...، مسلم و فواتح ج ۱ ص ۴۰۶، ۴۰۰)

[التحریر] ص ۲۶۔

[5] التقریر و التحبیر ج ۱ ص ۱۰۹، ۱۰۸، مسلم و فواتح ج ۱ ص ۴۰۷ مثلاً "و[على] المولود له رزقهن وكسوتهن" اس آیت کا مقصود اصلی والد پر نفقہ اور کسوۃ کا واجب ہے [اور یہی] اس آیت کا نص ہے۔ لیکن لہ کے لام سے جو اختصاص کے لئے ہوتا ہے ولد کے نسب کا والد [سے] اختصاص بھی ثابت ہوتا ہے اور یہ دلالت اشارۃ ہے۔ (ایضاً)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

دلالت دلالۃ. منطوق کے حکم کی کوئی ایسی علت جو اجتہاد و قیاس کے بغیر مجرد لغت سے سمجھ آجاتی ہو اگر مسکوت میں پائی جائے تو منطوق کے حکم کا مسکوت کے لئے ثبوت یہ دلالت دلالۃ کہلاتا ہے۔[1]

دلالت اقتضاء۔ لفظ کی دلالت ایسے مسکوت پر جس پر منطوق کا صدق یا اس کی صحت موقوف ہو اسے دلالت اقتضاء کہتے ہیں[2]

شوافع کے نزدیک دلالت کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔ دلالت منطوق اور دلالت مفہوم

دلالت منطوق۔ معنی پر لفظ کی دلالت۔ محل نطق میں یہ دلالت منطوق کہلاتی ہے[3]

پھر اس دلالت میں غیر کا احتمال نہ ہو تو اسے نص کہتے ہیں اور اگر احتمال ہو تو اسے ظاہر کہتے ہیں[4]

دلالت مفہوم۔ معنی پر لفظ کی دلالت اگر غیر محل نطق میں ہے تو اسے دلالت مفہوم کہتے ہیں

دلالت منطوق کی پھر دو قسمیں ہیں۔ صریح اور غیر صریح۔[5]

صریح و غیر صریح۔ معنی پر لفظ کی دلالت اگر بطریق مطابقت یا بطریق تضمن ہو تو صریح اور اگر بطریق التزام ہو تو اسے غیر صریح کہتے ہیں۔[6]

غیر صریح کی تین قسمیں ہیں۔ دلالت اقتضاء، دلالت ایماء و تنبیہ اور دلالت اشارہ[7]

---

[1] التقریر و تیسیر ج۱ ص ۹۰، مسلم و فواتح ج ۱ ص ۴۰۸۔ مثلاً "ولا تقل لهما أف" میں صرف لفظاً تحریم تأفیف کا نص ہے، لیکن علت ایذاء کی وجہ سے جو بلا اجتہاد و قیاس، لغۃً سمجھ میں آرہی ہے آیت سے تحریم ضرب بھی ثابت ہوتی ہے۔ یہ اس آیت کی دلالت ہے (ایضاً)

[2] التقریر و تیسیر ج۱ ص ۹۱۔ مثلاً "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان" کلام ہے چونکہ خطاء و نسیان کا صدور مشاہد ہے اس لئے یہ کلام اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک حکم یا اثم کو مقدر نہ مانا جائے پس لفظ حکم یا اثم کی تقدیر یہاں کا اقتضاء ہے (ایضاً) یہ اس مسکوت کی مثال ہے جس پر منطوق کا صدق موقوف ہو اور جس پر منطوق کی صحت موقوف ہو اس کی مثال یہ ہے "أعتق عبدك عني بألف" یعنی تم اپنا غلام مجھ کو ہزار میں بیچ دو "بعه عبدك مني بألف وكن وكيلا في إعتاقه" اس وقت تک کلام صحیح نہیں

[3] جمع ج ۱ ص ۲۳۵، التقریر ص ۲۸۔

[4] جمع ج ۱ ص ۲۳۵ – ۲۳۶۔

[5] التقریر حوالہ سابقہ و جمع حوالہ سابقہ ص ۲۴۰۔

[6] التقریر و تیسیر ج۱ ص ۹۲۔ ارشاد ص ۱۷۸۔

[7] ایضاً

[8] ارشاد حوالہ سابقہ

دلالت اقتضاء اور دلالت ایماء و تنبیہ میں یہ دلالت مقصود ہوتی ہے اور دلالت اشارہ میں غیر مقصود۔[1]

دلالت اقتضاء۔ دلالت غیر صریح اگر مقصود ہو اور متکلم یا کلام کا صدق یا اس کی صحت عقلاً یا شرعاً مسکوت پر موقوف ہو تو مسکوت پر لفظ کی دلالت کو دلالت اقتضاء کہتے ہیں[2]

دلالت ایماء و تنبیہ۔ وصف کا ایسے حکم کے ساتھ اقتران کہ اگر وہ وصف علت نہ ہو تو یہ قران بعید ہو اسے دلالت ایماء و تنبیہ کہتے ہیں۔[3]

دلالت اشارۃ۔ دلالت غیر صریح اگر غیر مقصود ہو وہ مسکوت پر منطوق کا صدق یا اس کی صحت موقوف نہ ہو اسے دلالت اشارہ کہتے ہیں[4]

دلالت مفہوم۔ مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت۔ اگر مسکوت کا حکم منطوق کے حکم کے موافق ہے تو اسے مفہوم موافقت فحوی الخطاب اور لحن الخطاب کہتے ہیں[5]، اگر مسکوت کا حکم منطوق کے حکم کے مخالف ہے تو اسے مفہوم مخالفت اور دلیل الخطاب کہتے ہیں[6]

---

[1] التقریر و تیسیر ج۱ ص ۹۲، ۹۳۔

[2] آمدی ج ۲ ص ۱۳۱، جمع ج۱ ص ۲۳۹، التقریر و تیسیر ج۱ ص ۹۲۔ جس پر صدق متکلم موقوف ہو اس کی مثال "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان" جس پر صحت کلام عقلاً موقوف ہو اس کی مثال "حرمت عليكم الميتة" أي الأكل۔ جس پر صحت کلام شرعاً موقوف ہو اس کی مثال "أعتق عبدك عني بألف" (المستصفى ج۲ ص ۱۸۸، آمدی ج ۲ ص ۱۳۱)۔

[3] التقریر ص ۲۹، ارشاد ص ۱۷۸۔ مثلاً جب اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا "هلكت وأهلكت واقعت أهلي في رمضان" اس سے آپ کا فرمانا کہ "أعتق رقبة" یہاں وصف یعنی مواقعہ کا حکم یعنی "أعتق" کے ساتھ اقتران ہے اور اگر یہ وصف اس حکم کی علت نہ ہو تو یہ مقارنت مستبعد ہوگی (التقریر و تیسیر ج۱ ص ۹۲، خضری اصول الفقہ ص ۱۲۳)۔

[4] جمع ج۱ ص ۲۳۹، التقریر و تیسیر ج۱ ص ۹۲، ۹۳۔

[5] آمدی ج ۲ ص ۱۳۲، التقریر ص ۲۹۔

[6] آمدی حوالہ سابقہ، جمع ج۱ ص ۲۴۰، ۲۴۱۔ مثلاً "لا تقل لهما أف" کی دلالت تحریم ضرب پر۔ آمدی حوالہ سابقہ۔ اگر مسکوت کا حکم منطوق سے اولیٰ ہے تو اسے فحوی الخطاب اور اگر مساوی ہو تو اسے لحن الخطاب کہتے ہیں (جمع حوالہ سابقہ)۔ علامہ سیوطی نے لحن الخطاب کی مثال یہ لکھی ہے "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً" على تحريم الإحراق لأنه مساوٍ للأكل في الإتلاف۔ (الاتقان ج۲ ص ۳۲)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مفہوم مخالفت: مختلف حضرات نے اپنے اپنے طور پر مفہوم مخالفت کی مختلف اقسام لکھی ہیں۔

علامہ سیوطی نے اس کی حسب ذیل اقسام شمار کرائی ہیں[1]

مفہوم صفت خواہ وہ نعت ہو[2]، یا حال[3]، یا ظرف[4]، یا عدد[5]۔ مفہوم شرط[6]۔ مفہوم غایت[7]۔ مفہوم حصر[8]۔

مفاہیم مخالفہ اور احناف

احناف تمام مفاہیم مخالفہ کی نفی کرتے ہیں[9] یعنی وہ انھیں احکام شرعیہ کے اثبات کے لئے حجت نہیں مانتے چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں[10]

وذکر شمس الأئمة السرخسي من الحنيفة في كتاب السير أنه ليس بحجة في خطابات الشرع قال وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة[11]

دلالت کی تقسیم میں احناف وشوافع کے اختلاف کی حقیقت

دلالت کی تقسیم میں احناف وشوافع کا اختلاف جزئیات سے قطع نظر اصولاً حقیقی اختلاف نہیں صرف اصطلاحات کا اختلاف ہے[12]

---

[1] الاتقان ج ۲ ص ۳۲۔

[2] مثلاً إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا مفهومه أن غير الفاسق لا يجب التبين فيجب قبول خبر الواحد العدل (ايضاً)۔

[3] مثلاً الحج أشهر معلومات أي فلا يصح الإحرام به في غيرها (ايضاً)۔

[4] مثلاً فاذكروا الله عند المشعر الحرام أي فالذكر عند غيره ليس محصلاً للمطلوب (ايضاً)۔

[5] مثلاً فاجلدوهم ثمانين جلدة أي لا أقل ولا أكثر (ايضاً)۔

[6] مثلاً وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن أي فغير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن (ايضاً)

[7] مثلاً فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره أي فإذا نكحته تحل للأول بشرطه (ايضاً)

[8] مثلاً لا إله إلا الله، إنما إلهكم الله أي فغيره ليس بإله (ايضاً)

[9] التقریر ص ۳۶۔ شوافع کے بعض مشائخ نے دلالت استثنا یعنی دلالت حصر کو دلالت مفہوم کہہ کر نفی کیا ہو لیکن احناف کے نزدیک یہ عبارت اور منطوق ہیں مفہوم نہیں۔ (ایضاً)

[10] ارشاد ص ۱۷۹۔

[11] اس کی وجہ یہ ہے کہ دلالت کی وہ چار قسمیں جو احناف کے نزدیک ہیں انھیں اصطلاحات کے فرق کے ساتھ شوافع بھی تسلیم کرتے ہیں۔ (باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

شاہ صاحب نے دلالت کی اقسام اس ترتیب کے ساتھ جو کتب اصول میں مذکور ہے اپنی تصنیف میں بیان نہیں کیں۔ لیکن اس سلسلے میں ان کی تصنیفات میں جو مواد ملتا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ دلالت کی اسی تقسیم اور انہی اصطلاحات کو استعمال کرتے ہیں جنھیں شوافع نے اختیار کیا ہے۔ اس کا ثبوت شاہ صاحب کی چند حسب ذیل تصریحات سے ملتا ہے۔

(۱) افضلیت شیخین بہ نسبت جمعے کہ بعد فتح مکہ مسلمان شدند بہ معنی منطوق این آیت کریمہ[1] کثیر از انصار و مہاجرین کہ در اصل این صفات شریک اند پس بمفہوم این آیہ زیرا کہ فحوائے آیت می کند بر آنکہ ہر چند اعانت پیغمبر در قتال و انفاق سابق تر فضل زیادہ تر۔[2]

اس عبارت میں منطوق و مفہوم دونوں کا ذکر ہے لیکن منطوق میں سے منطوق صریح کا ذکر ہے اور مفہوم میں سے مفہوم موافق کا۔

حاشیہ از صفحہ گذشتہ) البتہ شوافع دلالت کی ایک پانچویں قسم کے بھی قائل ہیں یعنی دلالت مفہوم مخالف جس کے احناف قائل نہیں۔ اسی لئے امام غزالی نے دلالت کی تمام اقسام تو بیان کی ہیں لیکن ان کے تسمیہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہہ دیا ہے کہ ہر فریق اصطلاح اخر کہیں یہ کہ "لا التفات إلى الخلاف" وكلام الخبرة في تسميتها بعد الوقوف على جنسها وحقيقتها (المستصفى ج ۲ ص ۱۹۰-۱۹۱) فخر الاسلام مسلم کی اس عبارت «دلالة اللفظ عندنا أربعة» کے بعد لکھتے ہیں "وثبات عد انا" (توضیح ج ۱ ص ۳۰۶)

شوافع کے نزدیک جسے منطوق صریح اور دلالت ایماء و تنبیہ کہتے ہیں وہ احناف کی دلالت عبارت ہے کیونکہ منطوق صریح میں لفظ کی دلالت اپنے معنی مقصود پر صریح ہوتی ہے جسے شوافع "دلالة في محل النطق" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دلالت ایماء و تنبیہ میں لفظ کی دلالت لازم معنی پر ہوتی ہے اور یہ دونوں باتیں احناف کی دلالت عبارت میں موجود ہیں۔ احناف کی دلالت النص کو شوافع مفہوم موافقت اور لحن الخطاب کہتے ہیں اور دلالت اقتضاء و دلالت اشارہ اپنی یکساں شکل میں احناف و شوافع دونوں کے یہاں موجود ہیں۔ اسی لئے صاحب تیسیر لکھتے ہیں۔

وظهر استبان بالشأن الصريح من المنطوق على اصطلاحهم يندرج في العبارة على اصطلاحنا وغير الصريح منه إن كان مقصوداً من اللفظ أحد قسميه وهو الإيماء كذلك، والآخر هو الاقتضاء قسيمهما كما كان قسيما لهما عندنا وإذا لم يكن مقصوداً منه فهو إشارة عندنا وعندهم (التيسير ج ۱ ص ۹۳)۔

صفحہ ہذا [1] سورۂ حدید لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى (حدید ۱۰)۔ [2] قرۃ ص ۱۵۵- ۱۵۶

Toobaa-elib… blogspot.com

۲ — ایک موقع پر فہم کلام کے مختلف مراتب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "أعلاها ما صرح بثبوت الحكم للموضوع المعبر وسيق الكلام لأجل تلك الإفادة ولو يحتمل معنى آخر ما عدم فيه أحد القيود الثلاثة" سه

شاہ صاحب کا مقصود یہاں یہ بیان کرنا ہے کہ نص صریح یا منطوق صریح کی معنی پر دلالت کی قسمیں ہیں اسی کو انہوں نے فہم کلام کے ان دو مراتب سے تعبیر کیا ہے۔ ان دو مراتب میں سے اول نص ہے دوسرا ظاہر۔ "أعلاها ما صرح فيه ثم يحتمل معنى آخر" میں نص کی تعریف ہے اور "ما عدم فيه أحد القيود الثلاثة" کی اس صورت میں جبکہ تیسری یعنی لم يحتمل معنى آخر کی قید مفقود ہو ظاہر مراد

ان دو مراتب کے بیان کے بعد لکھتے ہیں "ثم يتلوهما أفهمه الكلام من غير توسع استعمال اللفظ فيه، ومظنه ثلاثة" سه

اور اس کے ضمن میں شاہ صاحب نے حسب ذیل چیزیں ذکر کی ہیں فحوی، اقتضاء اور ایماء اور ذیل میں مفہوم وصف، مفہوم شرط، مفہوم استثناء، مفہوم غایت اور مفہوم عدد۔

ان میں سے فحوی دلالۃ مفہوم کی ایک قسم ہے، ایماء و اقتضاء دلالت منطوق غیر صریح کی ہیں اور باقی چیزیں مفہوم مخالف کی صورتیں ہیں۔

۳ — "باز تتبع دلائل شرعیہ کردہ بعض بانشد مانند کل مسکر حرام و گاہے باشارہ و ایماء و اقتضاء

اس عبارت میں منطوق صریح کا اور منطوق غیر صریح کی تمام اقسام کا ذکر ہے: "گاہے بنص" منطوق صریح ہے اور اشارہ، ایماء اور اقتضاء منطوق غیر صریح کی اقسام ہیں۔

گویا شاہ صاحب یہاں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دلائل شرعیہ کا تتبع کبھی منطوق صریح سے ہوتا ہے کبھی منطوق غیر صریح سے جس کے اقسام اشارہ، ایماء اور اقتضاء ہیں۔

سه حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵۔

سه شاہ صاحب کے نزدیک بھی ظاہر وہ ہوتا ہے جس میں احتمال ہو، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں "دلالۃ ان بعلوف منص نیست بلکہ ظاہر است در عدم وجوب و احتمالی دارد کہ این عبارت مسابروں ..... گفتہ باشند (مصفی ج ۱ ص ۳۶۷)

سه حجۃ حوالہ سابقہ۔

سه مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۳۰۔

۴ — ایک موقع پر شریعت کی نقل کی دو قسمیں بیان کرتے ہوئے پہلی قسم کے بارے میں جسے شاہ صاحب نے بیان کیا ہے اور جس پر نسخ اور انہدام کا مدار ٹھہرایا ہے، لکھتے ہیں:

"این نوع عبارت است از نص صریح کتاب اللہ و حدیث مشہور حضرت سرور انبیاء علیہ الصلوۃ والسلام کہ بطرق متعددہ بروایت رجال عن رجال فی کل طبقۃ بہم رسیدہ حکم حدیث مشہور نزدیک کہ قرائن آن را بمرتبہ یقین رسانید، و این قرآن مفہوم موافق و مخالف کتاب اللہ اند باشد یا حکم صریح عقل ... " سه

اس عبارت میں نص صریح، جو بعینہ منطوق صریح ہے، اور مفہوم موافق و مخالف کا ذکر موجود ہے اور حکم صریح عقل سے دلالت اشارہ مراد ہے سه

۵ — "إنما الصواب ما كان عند الصحابة أن يوقف على ظاهر السنة وما هو بمنزلة الظاهر من الإيماء والاقتضاء والفحوى" سه

اس عبارت میں ظاہر سنت سے منطوق صریح مراد ہے اور ایماء و اقتضاء منطوق غیر صریح کی اقسام ہیں اور فحوی دلالت مفہوم کی ایک قسم ہے۔

ان اقتباسات میں متفرق طور پر دلالت منطوق صریح اور اس کی اقسام نص اور ظاہر، دلالت منطوق غیر صریح اور اس کی اقسام اشارہ، ایماء اور اقتضاء، دلالت مفہوم اور اس کی اقسام مفہوم موافق اور مخالف اور مفہوم مخالف کی مختلف صورتیں، یہ تمام اصطلاحات موجود ہیں۔ ان متفرق امور کو اگر منظم و مرتب کیا جائے تو واضح طور پر یہ صورت حال سامنے آتی ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک دلالت کی دو قسمیں ہیں، منطوق و مفہوم، منطوق کی دو قسمیں ہیں صریح اور غیر صریح، صریح کی دو قسمیں ہیں نص اور ظاہر، غیر صریح کی تین قسمیں ہیں اقتضاء، ایماء اور اشارہ، دلالت مفہوم کی دو قسمیں ہیں، مفہوم موافقت اور

سه ازالۃ ج ۲ ص ۳۱۴، ۳۱۵۔

سه اس کی تائید علامہ سیوطی کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ "قال بعضهم الألفاظ إما أن تدل بمنطوقها أو بفحواها أو باقتضائها وضرورتها أو بمعقولها المستنبط منها، حكاه ابن الحصار وقال هذا كلام حسن. قلت: فالأول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم والثالث دلالة الاقتضاء والرابع دلالة الإشارة" (الاتقان ج ۲ ص ۳۲) بیان المعقول المستنبط کو علامہ سیوطی نے دلالۃ الاشارہ سے تعبیر کیا ہے۔ سه حجۃ ج ۱ ص ۱۶۲۔

Toobaa-elib ... blogspot.com

مفہوم مخالفت۔ مفہوم مخالفت کی پانچ صورتیں ہیں: مفہوم صفت، مفہوم شرط، مفہوم استثناء، مفہوم غایۃ اور مفہوم عدد۔

ظاہر ہے کہ یہ دلالت کی وہی تقسیم و ترتیب ہے جسے شوافع اختیار کرتے ہیں۔

شاہ صاحب صرف نظری طور پر دلالت کی ان اقسام کے قائل ہی نہیں بلکہ انھوں نے بنی میں کہیں ان کی تعریف کی ہے، کہیں مثالوں سے سمجھایا ہے اور بکثرت ان سے استدلال بھی کیا ہے۔ مثلاً:

منطوق و مفہوم سے استدلال۔ "یسئلونک عن المحیض قل هو أذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوهن حتی یطهرن، فإذا تطهرن فأتوهن من حیث أمرکم الله"، اس آیت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"مترجم گوید یعنی اشتنا زیں آیت بطریق منطوق حرمت وطی حائض در فرج مسنوم شد و بطریق مفہوم حرمت وطی در دبر واللہ اعلم" [1]

یہاں منطوق صریح اور مفہوم موافق سے استدلال ہے اور اسی قسم کا استدلال مذکورہ قبل ۴ میں سے اقتباس ۵ میں بھی گذر چکا ہے۔

دلالۃ اقتضاء۔ اقتضاء کی تعریف اور اس کی مثالیں شاہ صاحب نے یہ لکھی ہیں۔

"والاقتضاء وهو أن یفهم أی یفهم الکلام المسکوت بواسطة لزوم مستعمل فیه عادة أو عقلاً أو شرعاً کعتقت رقبة یقتضیان سبق ملك منی، یقتضی صلاة الرجل یصلی یقتضی أن یفعل الطهارة" [2]

اقتضاء کی یہ وہی تعریف ہے جو احناف و شوافع کرتے ہیں صرف تعبیر کا فرق ہے۔ البتہ عادۃً کی قید متداول کتب اصول میں نہیں ملتی صرف صدق کلام عقلاً و شرعاً صحت کلام کی قیود ملتی ہیں۔

شاہ صاحب نے یہاں تین قیود کے ساتھ ساتھ تین مثالیں بھی ذکر کی ہیں اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر مثال ایک ایک قید کی رعایت سے لائی گئی ہے۔ ان میں سے لف و نشر مرتب کے طور پر بظاہر پہلی مثال عادۃً کی ہے، دوسری عقلاً کی اور تیسری شرعاً کی۔ واللہ اعلم۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ پہلی مثال بھی شرعاً کی مثال ہے۔

[1] مصفی ج ۲ ص ۳۶ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۶

موقع پر شاہ صاحب نے اقتضاء کو ایک مثال سے اس طرح سمجھایا ہے کہ

"یکے از انواع تبلیغ اقتضاء نص است حکمی را و مثال اقتضاء آنست کہ اگر گویند فلاں شخص آزاد کرد بلال را پس ایں کلام دلالت می کند بر آنکہ بلال عبد او بود" [1]

شاہ صاحب نے اقتضاء سے متعدد مواقع پر استدلال بھی کیا ہے جن میں کہ مثال کے طور پر ... حسب ذیل ہے۔

— "لا یبال فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل بہ" و ایں حدیث دلالت میکند باقتضاء بر آنکہ ماء آنجس میشود ببول [2]

دلالت ایماء۔ دلالت ایماء کو شاہ صاحب نے اس طرح سمجھایا ہے کہ

"والایماء وهو أن أداء المقصود یکون بعبارات بإزاء الاعتبارات المناسبة فیقصد البلغاء مع عقد العبارة للاعتبار المناسب الزائد علی أصل المقصود فیفهم الکلام لاعتبار المناسب له کالتقیید بالوصف أو الشرط یدلان علی عدم الحکم عند عدمها حیث لم یقصد حکایة السؤال ولا بیان الصورة المتبادرة إلی الأذهان ولا بیان فائدة الحکم ومفهوم الاستثناء والغایة والعدد"

"وشرط اعتبار الإیماء أن یجری النص بسیاق عرف أهل اللسان مثل علی عشرة إلا ثمانیة علی واحد یحکم علیه الجمهور بالتناقض وما أدرکه إلا المتعمقون فی علم المعانی فلا عبرة به" [3]

شاہ صاحب کا مطلب یہ ہے کہ ادائے مقصد کے لئے جو عبارتیں لائی جاتی ہیں وہ چند مناسب اعتبارات کو سامنے رکھ کر لائی جاتی ہیں۔ لہذا جب اس مقصد سے ان عبارتوں میں غور کرتے ہیں کہ وہ ان سے جو معنی بھی سمجھیں، وہ ایسے ہوں کہ ان میں مناسب اعتبارات سے جو اصل مقصود سے زائد ہوتے ہیں مطابقت بھی ہو تو وہ مناسب اعتبارات ان کی سمجھ میں آجاتے ہیں۔

مثلاً ادائے مقصود کے لئے جو عبارت لائی گئی ہے اسے کسی وصف یا شرط کے ساتھ مقید کر دیا گیا

[1] قرۃ ص ۲۳۸۔ [2] مصفی ج ۱ ص ۵۷
[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۶۔

Toobaa-elibr... blogspot.com

اور اس تقیید کا مقصد نہ تو سوال کی مشاکلت ہے نہ کسی خاص مسئلہ کی طرف توجہ دلانا ہے، نہ صورت کا بیان اور نہ حکم کے فائدہ کا بیان، تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ جب بھی اس وصف یا شرط کا وجود ہوگا حکم کا وجود بھی ہوگا اور جب وصف یا شرط مرتفع ہوگی حکم بھی مرتفع ہو جائے گا۔

اسی طرح ادات حصر کے لئے جو عبارت لائی گئی ہے اس کے ساتھ استثنا یا غایت یا عدد ذکر کر دیا گیا تو یہ امور بھی اپنے مفاہیم پر مستقلاً دلالت کرتے ہیں علاوہ بلغا انھیں سمجھتے ہیں۔

استثنا، غایت اور عدد کی اپنے مفاہیم پر دلالت کس طرح ہوتی ہے اسے ان مثالوں سے سمجھا جا سکتا ہے جو اتقان کے حوالے سے حاشیہ صفحہ پر بیان کی گئی ہیں۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر یہ بھی بتلایا کہ کسی موقع پر ایماء کے اعتبار کے لئے یہ شرط ہے کہ اس جیسے مواقع پر تناقض جاری ہوتا ہو اور اس تناقض کو عموماً اہل لسان سمجھتے ہوں لیکن جو تناقض ایسا ہو کہ اہل لسان کی سمجھ میں نہ آئے بلکہ صرف علما معانی میں سے متعمقین ہی سمجھیں تو اس کا اعتبار نہیں مثلاً کسی شخص نے کہا "علی عشرة الا شيء انما علی واحد" تو اس کلام میں تناقض موجود ہے جسے تمام اہل زبان سمجھتے ہیں اور ایسے ہی مواقع پر اس کلام کا مفہوم متعین کرنے کے لئے ایماء سے کام لیا جاتا ہے۔

ایماء کے بارے میں ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"وایماء دلالت مفہوم واستثناء وغایت وعدد وشرط ووصف است۔" [1]

گویا شاہ صاحب کے نزدیک دلالت ایماء اصل دلالت مفہوم ہی کا دوسرا نام ہے خواہ وہ مفہوم موافق ہو یا مفہوم مخالف۔ [2]

---

[1] مقدمہ مصفیٰ - ج ۱ ص ۲۱

[2] علامہ سیوطی نے بھی دلالت کی تقسیم اس طرح نقل کی ہے۔

قال بعضهم الالفاظ إما أن تدل بمنطوقها أو بفحواها أو باقتضائها وضرورتها أو بمعقولها المستنبط منها حكاه ابن الحصار وقال هذا كلام حسن قلت فالأول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم والثالث دلالة الاقتضاء والرابع دلالة الإشارة۔ (الاتقان ج ۲ ص ۳۲)

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دلالت ایماء اور دلالت مفہوم دونوں ایک ہیں۔

ماء سے استدلال:۔

— "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أصاب ثوب إحداكن الدم من الحيضة فلتقرصه ثم لتنضحه بالماء ثم لتصلي فيه"

اس حدیث کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"وایں حدیث بایماء خود دلالت می کند بر آنکہ آب کی طاہر از مقدمہ نماز است۔" [1]

— "مالك أنه بلغه أن سالم بن عبد الله وسليمان بن يسار سئلا عن الحائض قبل أن تغتسل فقالا لا حتى تغتسل۔"

اس کا ترجمہ کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"جمیں است ایماء قولہ تعالیٰ: فاذا تطهرن فأتوهن" [2]

دلالت اشارہ سے استدلال۔

"وازیں طرق کثیر معلوم می شود کہ احادیث نہی از مفارقت جماعت و امر اتباع سواد اعظم جملہ الفاظ آں تامل کنیم، بہ وجود علت از بیان آنہا می تراود و بہ وجود مصلحت از اشارات آں می تراود کہ اقامت خلافت کہ تیج چندیں فوائد است و دیگر حفظ ملت از اختلاف اہل آں۔" [3]

فحوی۔ فحوی کو شاہ صاحب نے مثالوں کے ساتھ اس طرح سمجھایا ہے کہ

"الفحوی وهو أن يفهم الكلام حال المسكوت عنه بواسطة المعنى العامل على الحكم مثله "لا تقل لهما أف" يفهم منه حرمة الضرب بطريق الأولى ومثله "من أكل في نهار رمضان وجب عليه القضاء" يفهم منه أن المراد نقض الصوم وإنما خص الأكل لأن صورة متبادرة إلى الذهن" [4]

اس موقع پر فحوی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ دلالت مفہوم موافق کی دونوں قسموں کو شامل ہے یعنی فحوی الخطاب اور لحن الخطاب۔ اور دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال فحوی الخطاب کی ہے اور دوسری مثال لحن الخطاب کی، کیونکہ پہلی مثال میں اولی پر دلالت ہے اور دوسری میں مساوی پر۔

---

[1] مصفیٰ۔ ج ۱ ص ۹۸

[2] ازالۃ الخفاء ج ۱ ص ۲۳۸

[3] ایضاً ج ۲ ص ۱۲۶، ۲۵

[4] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۶۔

Toobaa-elib...blogspot.com

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ بعض حضرات مفہوم موافق کی دلالت کو فحوی الخطاب بھی کہتے ہیں اور لحن الخطاب بھی، خواہ یہ دلالت اولیٰ پر ہو یا مساوی پر اور بعض حضرات اولیٰ پر دلالت کو فحوی کہتے ہیں اور مساوی پر دلالت کو لحن الخطاب۔ [1]

شاہ صاحب کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ فحوی الخطاب اور لحن الخطاب میں فرق نہیں کرتے بلکہ دلالت خواہ اولیٰ پر ہو یا مساوی پر اسے فحوی الخطاب ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

فحوی سے استدلال کی مثالیں شاہ صاحب کی تصنیفات میں بکثرت ملتی ہیں۔ ان کی بہت سی مثالیں اقتباس مذ میں اور مفہوم و منطوق سے استدلال کے عنوان کے تحت اس کی مثالیں گذر چکی ہیں۔ ایمارات اور فحاوی وغیرہ میں دلالت کی صورت۔ ایمامات اور فحاوی میں کس طرح ہوتی ہے اور اس کا ضابطہ کیا ہے، اس کے بارے میں شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"تحقیق نزدیک فقیر ایمارات و فحاوی و قرآن ہمیں است کہ دلالت لفظ فقط نیست، بلکہ لفظ مع القرائن و آں قرائن گاہے خفیہ می باشند و گاہے جلیہ۔

میزان در استنباط معانی از مثل ایں دلائل فہم اہل لسان است و در مثل ایں حالت، لہذا مفہوم وصف نزدیک شافعی کہ آں ورئیس مستنبطان است موقوف است بر شرطہا چنداں کہ آنہا محقق قرائن معنی مقصود باشند"۔ [2]

شاہ صاحب کے نزدیک ایمار اور فحوی میں معنی پر لفظ اس وقت دلالت کرتا ہے جب اس کے ساتھ جلی یا خفی قرائن شامل ہوں۔

ایمار و فحوی سے جو معنی مستنبط ہوں، ان کی صحت کے لئے معیار یہ ہے کہ اہل زبان بھی اس سے وہ معنی سمجھتے ہوں اور اگر ایسے معنی کا استنباط کیا گیا جسے اہل زبان نہیں سمجھتے تو وہ معنی صحیح نہیں۔ شاہ صاحب اس موقع پر یہ بھی فرماتے ہیں کہ چونکہ ایمار اور فحوی میں کسی معنی پر دلالت قرائن کے ساتھ ہوتی ہے، اسی لئے امام شافعی، مفہوم وصف میں چند شرائط کا اعتبار کرتے ہیں اور ان شرائط کا مقصد یہی ہے کہ مفہوم وصف معنی مقصود کا واقعی قرینہ بن سکے۔ مفہوم وصف کے ان

[1] متن و حاشیہ ۲۸۴۔

[2] ازالہ ج ۱ ص ۱۳۵۔

شرائط میں سے حسب ذیل تین شرائط کا ذکر شاہ صاحب نے خود دوسری جگہ کیا ہے۔

(۱) سوال کی مشاکلت مقصود نہ ہو۔ (۲) اذہان کی طرف متبادر صورت کا بیان نہ ہو —

(۳) حکم کے فائدہ کا بیان مقصود نہ ہو [1]

اس موقع پر شاہ صاحب کی یہ عبارت کہ "شافعی کہ آں رئیس مستنبطان است" خاص طور سے قابل لحاظ ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کی نظر میں امام شافعی کا کیا مقام ہے اور ان کی جانب شاہ صاحب کا کس درجہ رجحان ہے۔

دلالت کے باب میں شاہ صاحب کا شوافع کی تقسیم و ترتیب کا اختیار کرنا اور اس کی اقسام سے استدلال کرنا، یہ بات اتنی اہم نہیں جتنی اہم یہ بات ہے کہ اس باب میں جن امور میں احناف و شوافع کا اختلاف ہے ان میں شاہ صاحب نے امام شافعی کا مسلک اختیار کیا ہے۔

ان مختلف فیہا امور میں سے ایک یہ ہے کہ احناف دلالت دلالۃ کو لفظ کی قسم مانتے ہیں اور شوافع دلالت مفہوم کی قسم۔ شاہ صاحب بھی اسے دلالت مفہوم ہی کی قسم مانتے ہیں، کیونکہ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، دلالت مفہوم کا یہ شاہ صاحب کے یہاں بھی مفہوم موافقت ہے۔

دلالت دلالۃ یا فحوی الخطاب میں منطوق کی مسکوت پر دلالت کو، شوافع، قیاسی دلالت مانتے ہیں اور احناف لغوی۔ شاہ صاحب شوافع کی طرح اسے قیاسی دلالت مانتے ہیں، اسی لئے فحوی الخطاب کو انھوں نے قیاس بالاولیٰ کہا ہے [2]

اور سب سے زیادہ اہم مختلف فیہ بات یہ ہے کہ شوافع مفہوم مخالف کو اثبات حکم شرعی کے لئے حجت مانتے ہیں، اور احناف اگرچہ مخاطبات اور بلاغت کلام میں مفہوم مخالف کے اعتبار اور اس کے حجت ہونے کے قائل ہیں، لیکن حکم شرعی کے اثبات کے لئے حجت نہیں مانتے۔

شاہ صاحب اس مسئلہ میں شوافع کے ساتھ ہیں، وہ احناف کے بارے میں اس کی تصریح بھی کرتے ہیں کہ مفہوم مخالف ان کے نزدیک صرف بلاغت کلام میں حجت ہے، اثبات حکم کے لئے حجت نہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۷۔

[2] مصفی ج ۱ ص ۵۰۔

Toobaa-elibr... blogspot.com

"فإن مرادهم أنه لا يوجب الحكم لا أنه ليس بمعتبر في بلاغة الكلام"[1]

لیکن احناف کے اس اصول کو صحیح اصول قرار دیتے ہوئے اس پر سختی کے ساتھ تنقید بھی کرتے ہیں۔

چنانچہ حجۃ میں جہاں شاہ صاحب نے احناف کے چند مخرج اصول شمار کرائے ہیں ان میں "لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف اصلاً" بھی ذکر کیا ہے اور اس کے متعلق لکھا ہے کہ

"وكذلك أصلوا أن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف وخرجوه من صنيعهم في قوله تعالى: فمن لم يستطع منكم طولا الآية ثم ورد عليهم كثير من صنائعهم كقوله صلى الله عليه وسلم في الإبل السائمة زكوة فتكلفوا في الجواب"[2]

اسی طرح ایک موقع پر لکھتے ہیں۔

"حنفیاں برائے احکام مذہب خود اصطلاح چند تراشیدہ اند مثل ان العام مبین فلا یلحقه البیان والعام قطعی کالخاص والمفهوم المخالف غیر معتبر... الخ"[3]

اور اسی طرح چند دیگر اصول شمار کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں۔

"غالبا سرمایہ اصول ایشان قلبا دفرق است اگرچہ خلاف قواعد مشہورہ ایشان در ظاہر الروایۃ یافتہ شود۔ واین ہمہ را با کلام صاحب چہ کار"[4]

---

[1] مسوی ج ۲ ص ۱۰۷۔ اس موقع پر شاہ صاحب کی پوری عبارت حسب ذیل ہے۔
"یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص في القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد الآیة" اس کے بارے میں لکھتے ہیں۔ "والناس فيه مقال، قالوا إن الحر يقتل بالحر والعبد يقتل بالعبد والأنثى تقتل بالأنثى. ومبنى هذا الوجه أن القصاص معناه القود والقتل يعني بها القاتلين والمقتولين سماهم قتلى تغليبا. ومدلول مفهومها أن الحر لا يقتل بالعبد والذكر لا يقتل بالأنثى وهذا المجموع لم يذهب إليه أحد من أئمة المسلمين وأجيب من جانب الحنفية بأن المفهوم ليس بمعتبر عندهم. وليس بشيء فإن مرادهم أنه لا يوجب الحكم لا أنه ليس بمعتبر في بلاغة الكلام۔"

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۶۰-۱۶۱

[3] قرۃ ص ۱۸۶۔

[4] ایضاً۔

پھر یہی نہیں کہ شاہ صاحب نے مفہوم مخالف بعدم عمل کے بارے میں احناف پر تنقید کی یا اسے صرف نظری طور پر تسلیم کرنے ہی پر اکتفا کیا ہو بلکہ اپنی تصنیفات خصوصاً مصفی کے متعدد مواقع پر مفہوم مخالف سے اثبات حکم شرعی کے لئے عملاً استدلال بھی کیا ہے۔ نمونہ کے طور پر یہ تین مواقع پیش کئے جاتے ہیں۔

— "إذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا" اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"واین بمفہوم مخالف خود دلالت می کند برآنکہ مادون قلتین حمل خبث می نماید"[1]

— "من أدرك من الجمعة ركعة فليصل إليها أخرى" مالکی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"واز مفہوم ایں حدیث دانستہ شد کہ اگر بدون یک رکعت دریافت جمعہ را ندریافتہ"[2]

ظاہر ہے کہ یہاں مفہوم سے مفہوم مخالف ہی مراد ہے۔

— "مالك عن نافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من باع نخلا قد أبرت فثمرها للبائع إلا أن يشترط المبتاع" اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"مترجم گوید نزدیک شافعی ثمر در بیع شجر داخل نمی شود الا آنکہ تصریح کردہ باشد ونزدیک ابوحنیفہ علی مطلق بیع داخل نمی شود قیاسا علی الثمر وعلی الزرع ومفہوم مخالف حدیث یعنی قولہ نخلا قد ابرت حجت است برائے شافعی"[3]

---

[1] مصفی ج ۱ ص ۵۷۔

[2] ایضاً ص ۱۶۲۔ [3] ایضاً ص ۳۵۳۔

Toobaa-elibr .blogspot.com

۴ عام وخاص

عام کی تعریف | اصولیین (شوافع اور احناف) میں سے مشائخ عراق عام کی تعریف میں [illegible] کرتے ہیں:۔

"هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد" [1]

امام بزدوی اور امام سرخسی نے عام کی یہ تعریف کی ہے: "هو كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى"۔ [2] احناف میں سے مشائخ بخارا اسی تعریف کو اختیار کرتے ہیں [illegible] امام نسفی نے عام کی تعریف میں حسب ذیل تعبیر اختیار کی ہے: "ما يتناول أفرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول"۔ [3]

یہ تینوں تعریفات اپنی مختلف قیود سے اس پر تو متفق ہیں کہ معنی، خاص، مشترک اور اسماء [illegible] عام کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں لیکن ان میں ایک خاص قابل لحاظ فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف میں استغراق کا ذکر ہے اور بعد کی دونوں تعریفات میں تناول کا۔ یہ فرق اسی سبب سے ہے کہ جو لوگ پہلی تعریف کرتے ہیں ان کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے اور جو لوگ بعد کی تعریفات کرتے ہیں ان کے نزدیک استغراق شرط نہیں۔ [4]

---

[1] کشف بزدوی ج ۱ ص ۳۳، ارشاد ص ۱۱۲۔ اس تعریف میں "بحسب وضع واحد" کے سوا باقی الفاظ، عام کی تعریف میں ابو الحسین بصری سے منقول ہیں (المعتمد ج ۱ ص ۲۰۳)۔ ان الفاظ کا اضافہ [illegible] نے کیا ہے تاکہ عام کی تعریف میں مشترک داخل نہ ہونے پائے۔ (ارشاد حوالہ سابقہ)

صاحب منہاج (ص ۴۳)، صاحب جمع (ج ۱ ص ۳۹۸، ۳۹۹) اور صاحب توضیح (ج ۱ ص ۳۴، ۳۵) نے بھی الفاظ کے تھوڑے سے ردوبدل کے ساتھ عام کی یہی تعریف کی ہے۔

[2] اصول بزدوی ص ۶، اصول سرخسی ج ۱ ص ۱۲۵۔

[3] کشف بزدوی ج ۱ ص ۳۳۔ تحریر ص ۶۲، ۶۳۔ [4] منار ج ۱ ص ۱۱۰۔

[4] صاحب توضیح لکھتے ہیں کہ محققین استغراق کو شرط قرار دیتے ہیں (ج ۱ ص ۳۳) استغراق و عدم استغراق شرط کے اختلاف کا ایک نتیجہ ہوگا کہ شرط قرار دینے والوں کے نزدیک عام مخصوص البعض کا عموم سے [illegible] تمسک جائز نہ ہوگا اور شرط قرار نہ دینے والوں کے نزدیک جائز ہوگا۔ کشف بزدوی حوالہ سابقہ (باقی حاشیہ بر [illegible])

شاہ صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"اعلم أن تعبير المتكلم عما في ضميره وفهم السامع إياه يكون على درجات متفاوتة في الوضوح والخفاء، أعلاها ما صرح فيه بثبوت الحكم للموضوع له عينا، وسيق الكلام لأجل تلك الإفادة ولم يحتمل معنى آخر، ودونه ما عدم فيه أحد القيود الثلاثة، إما أثبت الحكم بعنوان عام يتناول جمعا من المسميات شمولا أو بدلا، مثل الناس والمسلمون والقوم والرجال وأسماء الإشارة إذا قامت صلتها والموصوف بوصف عام واللام في الجنس، فإن العام يلحقه التخصيص كثيرا" [1]

یہاں شاہ صاحب کا اصل مقصود تو یہ بیان کرنا ہے کہ تعبیر اور فہم کلام کے طریقے کیا کیا ہیں، ضمنی طور پر یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ "يتناول جمعا من المسميات شمولا أو بدلا" یہی شاہ صاحب کے یہاں عام کی تعریف ہے اور اس کے دو قرائن ہیں۔

ایک یہ کہ شاہ صاحب نے اس کی جو مثالیں ذکر کی ہیں وہ بیشتر وہی ہیں جو عموماً کتب اصول میں عام کی مثالوں میں ذکر کی جاتی ہیں۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے مثالیں ذکر کرنے کے فوراً بعد لکھا ہے کہ "فإن العام يلحقه التخصيص كثيرا"، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "يتناول جمعا الخ" شاہ صاحب نے اصطلاحی عام ہی کے لئے لکھا ہے، کسی غیر اصطلاحی عنوان عام کے بارے میں نہیں لکھا۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ شاہ صاحب کے نزدیک عام کی تعریف یہ ہے تو اس سے یہ بات تو واضح ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک عام میں استغراق شرط نہیں کیونکہ استغراق کے بجائے شاہ صاحب نے "شمول" کا لفظ استعمال کیا ہے۔

البتہ یہ بات قابل غور ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک عام کی تعریف "شمولا" پر ختم ہو جاتی ہے یا "بدلا" کے الفاظ بھی اس کی تعریف میں شامل ہیں۔

[illegible] شرط) دوسرا نتیجہ یہ ہوگا کہ شرط قرار دینے والوں کے نزدیک جمع منکر عام ہوگی اور شرط [illegible] والوں کے نزدیک عام و خاص کے درمیان واسطہ ہوگی۔ (التلویح ج ۱ ص ۳۳، التحریر ص ۶۰)

[1] [illegible] [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حقیقت یہ ہے کہ عام کی دلالت اپنے افراد پر علی سبیل الشمول ہوتی ہے، علی سبیل البدلیۃ نہیں، اپنے افراد پر سبیل البدلیۃ دلالت یا تو مشترک کی ہوتی ہے[1]، یا مطلق کی[2]، یا نکرہ منفیہ کی[3]۔

شاہ صاحب کے نزدیک مشترک عام سے جدا ہے، اسی لئے انھوں نے مشترک کا ذکر جہاں کے مذکورہ موقع پر عام کے بعد جدا گانہ طور پر ان الفاظ میں کیا ہے کہ واما احتمال معنی لفظ ...

البتہ ہو سکتا ہے کہ او پر والے الفاظ شاہ صاحب نے اس لئے بڑھائے ہوں کہ نکرۂ منفیہ عام کی فہرست میں داخل رہے۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان الفاظ سے شاہ صاحب نے مطلق کو بھی عام ہی میں شامل کر لیا ہو کیونکہ مطلق پر اس حیثیت سے عام کا اطلاق کر دیا جاتا ہے کہ مطلق کا مصداق غیر منحصر ہوتا ہے[4]۔ واللہ عالم۔

الفاظ عموم حسب ذیل الفاظ بالاتفاق عموم کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

(۱) اسمار شرط، مثلاً من، ما، ای۔ وغیرہ

(۲) ۔ اسمار استفہام ، مثلاً من، ما، متی، این وغیرہ

(۳) ۔ اسمار موصولات، مثلاً الذی، التی، ذو (طائیہ) وغیرہ

(۴) ۔ جموع (الف) جو معرف ہوں مثلاً الرجال، المسلمون، وغیرہ۔

(ب) جو مضاف ہوں مثلاً اولادکم، عبید، زید۔

اسی طرح اسم جمع جو معرف ہو مثلاً الرکب، القوم وغیرہ یا مضاف ہو مثلاً رکب المدینۃ وغیرہ۔

اسی طرح اسم جنس جو معرف ہو مثلاً النعمۃ۔ وغیرہ یا مضاف ہو مثلاً نعمۃ اللہ وغیرہ۔

جمع، اسم جمع اور اسم جنس معرف کے عموم کے لئے شرط ہے کہ ان میں الف لام عہد کیلئے نہ ہو۔

(۵) ۔ نکرہ منفیہ مثلاً ما رأیت رجلاً، لا رجل فی الدار، وغیرہ۔

(۶) ۔ مفرد محلی باللام، مثلاً البیع۔ وغیرہ۔

(۷) ۔ الفاظ مؤکدہ، مثلاً کل، جمیع وغیرہ۔[5]

---

[1] کشف منار، ج ۱ ص ۱۱۰۔
[2] نور الانوار ج ۱ ص ۱۰
[3] ارشاد ص ۱۱۳
[4] ارشاد بحوالہ سابقہ
[5] ارشاد ص ۱۱۵، المستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵-۳۶، جمع الجوامع ج ۱ ص ۴۰۹-۴۱۳، المختصر ابن حاجب مع شرح العضد ج ۲ ص ۱۰۳، ... ج ۲ ص ۳۰۰، اصول التشریع الاسلامی ص ۳۰۴-۳۰۳۔ تقریباً تمام کتب اصول میں ان کا ذکر ملتا ہے۔

(۸)۔ نکرہ موصوفہ بصفت عام، مثلاً ولعبد مؤمن یا قول معروف۔

البتہ حسب ذیل امور کے عموم میں اختلاف ہے۔

۱ ۔ نفی المساواۃ بین الشیئین، مثلاً لا یستوی أصحاب النار وأصحاب الجنۃ۔

جمہور شوافع، اور اصولیین وفقہار کی ایک جماعت کے نزدیک یہ عموم کی مقتضی ہے اور حنفیہ، معتزلہ، غزالیؒ اور رازی کے نزدیک یہ عام نہیں[1]

۲ ۔ فعل متعدی جب سیاق نفی یا سیاق شرط میں ہو، اور مفعول مذکور نہ ہو، اور نہ کسی مفعول معین پر اس کی دلالت ہو۔ مثلاً لا أکلت، إن أکلت۔

مالکیہ، شوافع اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ عام ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ، قرطبی اور رازی کے نزدیک عام نہ ہوگا[2]

۳ ۔ جمع منکر۔ مثلاً رجال، مسلمون۔

جو لوگ عام کے لئے استغراق کو شرط قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک یہ عام نہیں، دوسروں کے نزدیک عام ہے۔[3]

شاہ صاحب نے کسی موقع پر الفاظ عموم کا استقصار نہیں کیا البتہ ایک موقع پر عام کی مثال میں حسب ذیل چیزیں لکھی ہیں۔

«الناس والمسلمون والقوم والرجال وأسماء الإشارة إذا نعت مستغرقاً الموصوف بوصف عام والمنفی بلا الجنس»[4]

ان مثالوں میں الناس، المسلمون اور الرجال جموع معرف باللام کی مثالیں ہیں، اور القوم اسم جمع معرف باللام کی۔

گویا اس موقع پر شاہ صاحب نے جن چیزوں کو صیغ عموم میں سے شمار کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

جمع معرف باللام، اسم جمع معرف باللام، اسمار اشارہ جبکہ ان کا وصف عام ہو، موصوف بوصف عام، منفی بلا الجنس۔

---

[1] ارشاد ص ۱۲۱۔
[2] التلویح ج ۱ ص ۳۳، التحریر ص ۶۰
[3] ایضاً ص ۱۲۲
[4] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ان میں سے اسماء اشارہ کے سوا باقی تمام چیزیں متفقہ طور پر صیغ عموم میں سے شمار کی جاتی ہیں۔ البتہ اسماء اشارہ کا ذکر متداول کتب اصول میں، صیغ عموم کی فہرست میں نہیں ملتا۔

عام کا حکم تخصیص سے قبل

اگر انتفاء تخصیص پر کوئی دلیل ہو، مثلاً "واللہ بکل شئ علیم" لہ "للہ ما فی السموات وما فی الارض" میں دلیل عقل، تو عام کی دلالت اپنے ہر فرد پر بالاتفاق قطعی ہوتی ہے [1]

اور اگر انتفاء تخصیص پر اس قسم کی کوئی دلیل نہ ہو تو شوافع اور احناف دونوں کے نزدیک عام اپنے تمام افراد پر دلالت کرتا ہے اور تمام افراد پر حکم کو واجب کرتا ہے [2]

البتہ شوافع اور احناف کا اس میں اختلاف ہے کہ عام کی اپنے ہر فرد پر یہ دلالت قطعی ہوتی ہے یا ظنی۔ شوافع کے نزدیک یہ دلالت ظنی ہوتی ہے [3] اور احناف کے نزدیک قطعی [4]

شاہ صاحب عام کی دلالت کو امام شافعیؒ کی طرح ظنی مانتے ہیں اور اس کے دلائل حسب ذیل ہیں:۔

۱ — عام کی ظنیت کے سلسلہ میں شوافع کی دلیل یہ ہے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے کیونکہ اس میں بکثرت تخصیص ہوا کرتی ہے [5] اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ،

---

[1] محلی، شرح جمع الجوامع، و بنانی ج ۱ ص ۴۰۷، ۴۰۸۔

[2] اصول بزدوی ص ۵۹ و التنقیح ج ۱ ص ۳۹۔

[3] اصول بزدوی ص ۵۹ و التنقیح ج ۱ ص ۴۰۔ [4] ایضاً

[5] جمع و محلی ج ۱ ص ۴۰۷، التنقیح مع التوضیح ج ۱ ص ۴۰۔

شوافع کی دلیل کے بارے میں احناف یہ کہتے ہیں کہ اول تو یہی تسلیم نہیں کہ عام میں بکثرت تخصیص ہوا کرتی ہے۔ پھر اگر بالفرض ایسا ہو بھی تو محض احتمال تخصیص، عام کو قطعیت سے گرا دینے کے لئے کافی نہیں کیونکہ یہ احتمال بغیر ناشی عن دلیل ہے اور ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

والتنقیح والتلویح ج ۱ ص ۴۰، ۴۱۔

اس موقع پر اس طرف اشارہ بھی مناسب ہے کہ عام میں کثرت تخصیص کے بارے میں احناف و شوافع کا اختلاف در اصل اس پر مبنی ہے کہ دونوں کے نزدیک تخصیص کی تعریف مختلف ہے۔ جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ احناف جسے تخصیص کہتے ہیں اس کے مطابق عام میں تخصیص کی کثرت ہو ہی نہیں سکتی اور شوافع جسے تخصیص کہتے ہیں اس کے مطابق عام میں کثرت تخصیص کا قول ناگزیر ہے۔

"ما من عام الا وقد خص عنہ البعض"۔

اور ظاہر ہے کہ جب کثرت تخصیص کی وجہ سے ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہو گیا تو احتمال کے ہوتے اس کی دلالت قطعی نہیں ہو سکتی۔

متداول کتب اصول میں، کثرت تخصیص کے سوا اور کوئی دلیل، عام کی ظنیت کے لئے نہیں ملتی۔ اور عام میں کثرت تخصیص کا ذکر شاہ صاحب کے یہاں بعینہ موجود ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"العام یلحقہ التخصیص کثیراً" [1]

دوسری جگہ اس سے بھی بڑی بات یہ لکھتے ہیں کہ

"الأصل فی العمومات التخصیص بما لیناسب" [2]

جب شاہ صاحب بھی عام میں کثرت تخصیص کے معترف ہیں بلکہ عمومات میں تخصیص ہی کو اصل قرار دیتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس سے جو نتیجہ شوافع نکالتے ہیں وہی شاہ صاحب کے یہاں بھی نکلے گا یعنی ان کے نزدیک بھی عام ظنی ہوگا۔

۲ — ایک مسئلہ یہ ہے کہ عام خاص کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے یا نہیں جس کی مزید تفصیل یہ ہے:۔

(الف) خاص، احناف و شوافع دونوں کے نزدیک قطعی ہے۔

(ب) احناف و شوافع دونوں کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ ناسخ کو قوت میں کم از کم منسوخ کے برابر ہونا چاہئے اور عام کے بارے میں معلوم ہو ہی چکا کہ احناف کے نزدیک قطعی ہے شوافع کے نزدیک ظنی۔

احناف چونکہ عام کو قطعی ہونے کی وجہ سے، خاص کے مساوی مانتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک یہ خاص کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے۔ اور شوافع چونکہ عام کو ظنی ہونے کی وجہ سے، خاص کے مساوی نہیں مانتے۔ اس لئے ان کے نزدیک یہ خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا۔

گویا عام کا خاص کے لئے ناسخ ہو سکنا یا نہ ہو سکنا یہ در اصل فرع ہے اس مسئلہ کی کہ عام قطعی ہے یا ظنی اور شاہ صاحب اس اصل مسئلہ کے بارے میں اپنے خیال کا اظہار ان الفاظ میں فرماتے ہیں کہ

"العام لا ینسخ الخاص" [3]

---

[1] حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۶۔ [2] مصفات ص ۲۵ [3] الفوز ص ۱۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جب فرع میں ان کی یہ حالت ہے تو ظاہر ہے کہ اصل میں بھی اس سے تخلف نہیں ہو سکتا۔

۳ — ایک موقع پر شاہ صاحب، احناف کے چند اصول پر تنقید کرتے ہوئے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ "العام قطعی کالخاص" لکھتے ہیں۔

"إنهم أصلوا أن العام قطعي كالخاص وخرجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى (فاقرءوا ما تيسر من القرآن) وقوله صلى الله عليه وسلم "لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب" حيث لم يجعلوه مخصصا، وفي قوله صلى الله عليه وسلم "فيما سقت العيون العشر" الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم "ليس فيما دون خمسة أواق صدقة" حيث لم يخصوه به ونحو ذلك من المواد ثم يرد عليهم قوله تعالى (فما استيسر من الهدى) وإنما هو الشاة فما فوقها ببيان النبي صلى الله عليه وسلم فتكلفوا في الجواب" [1]

اسی تنقید کو زیادہ صریح اور زیادہ تند بناتے ہوئے دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

"موحنفیان برائے احکام مذہب خود اصلے چند تراشیدہ اند مثل الخاص مبین فلا يلحقه البيان، العام قطعي كالخاص ...." [2]

اسی طرح کے چند مزید تراشیدہ اصول شمار کرانے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں۔

"وغالبا سرایا اصول ایشان اختیار فرقی است در تحقیق خلاف قول مشہور ایشان، وظاہر الروایۃ یافتہ شود ایں ہمہ کلام صاحب چہ کار" [3]

اس سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اگر شاہ صاحب عام کو قطعی مانتے تو قطعی ماننے والوں پر اس طرح کی تلخ و تند تنقید ہرگز نہ کرتے۔

قصر العام علی البعض الافراد کی صورتیں

کلام کے ذریعہ قصر عام علی بعض افراد کی تین صورتیں ہیں۔

---

[1] حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۶۰

[2] قرۃ ص ۱۸۶

[3] ایضاً

۱ — کلام غیر مستقل کے ذریعہ۔ اور اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ استثناء، شرط، صفت، غایت اور بدل البعض۔ [1]

۲ — کلام مستقل متصل کے ذریعہ۔ [2]

۳ — کلام مستقل منفصل کے ذریعہ [3]

شوافع کے نزدیک قصر عام کی یہ تمام صورتیں تخصیص کہلاتی ہیں [4]۔ لیکن احناف ان میں سے صرف دوسری صورت کو تخصیص کہتے ہیں [5]۔

پہلی صورت احناف کے نزدیک قصر عام کی صورت تو ہے لیکن وہ اسے تخصیص نہیں کہتے، بلکہ اس کی پانچوں قسموں کو انہی کے مستقل ناموں سے یاد کرتے ہیں [6]۔ اور تیسری صورت احناف کے

---

[1] التحریر ص ۱۰۱-۱۰۲، مسلم مع فواتح ج ۱ ص ۳۴۳-۳۳۲، اصول التشریع الاسلامی ص ۲۱۰۔
استثناء متصل جیسے "من کفر باللہ بعد إیمانہ إلا من أكره"۔ شرط جیسے "فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف"۔ صفت جیسے "ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم الآية"۔ غایت جیسے "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"۔ بدل البعض جیسے "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا" (اصول التشریع ص ۲۱۰)۔

[2] جیسے "فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر" کہ "فمن شهد منكم الشهر" جو چاند دیکھے وہ روزے رکھے، کے بعد "ومن كان مريضا" کلام مستقل متصل ہے جس نے مریض اور مسافر کو "من شهد" سے خارج کر کے ان کے لئے رمضان میں افطار اور بعد میں قضا کو جائز کر دیا — (اصول التشریع ص ۲۱۰)۔

[3] جیسے "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين" کہ اس سے والدین اور قرابت داروں سب کے لئے وصیت واجب ہوئی، پھر جب آیات میراث نازل ہوئیں تو حضور نے فرمایا "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث"، اس لئے والدین اور اقربین میں سے جو وارث ہوں وہ خارج ہو گئے۔ (ایضاً)۔

[4] ایضاً، بشرطیکہ وقت حاجت سے متاخر نہ ہوں ورنہ نسخ (اصول التشریع ص ۲۷)۔

[5] التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۳۲۔ التحریر ص ۱۰۰۔

[6] التنقیح و توضیح حوالہ سابقہ۔

نزدیک تخصیص کے بجائے نسخ کہلاتی ہے [1]

احناف و شوافع کے درمیان چونکہ تخصیص کی اصطلاح میں جو فرق ہے اسی لئے تخصیص کی تعریف بھی ان کے نزدیک مختلف ہے۔

تخصیص کی تعریف علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ احناف کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے:-

"بیان أنه أريد بعضه بمستقل مقارن أي موصول" [2]

اور شوافع تخصیص کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:-

"قصر العام على بعض مسمياته" [3]

احناف اور شوافع کے نزدیک تخصیص کی اصطلاح میں اس فرق ہی کا ایک نتیجہ یہی ہے کہ احناف کے یہاں تخصیص کی قلت ہے اور شوافع کے یہاں اتنی کثرت کہ امام شافعیؒ نے یہاں تک فرمایا "ما من عام إلا وقد خص عنه البعض" [4]

شاہ صاحب نے تخصیص کی تعریف کیا ہے، اس کی صراحت کہیں نظر سے نہیں گذری۔ لیکن اس سلسلہ میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تخصیص کا وہی مفہوم ہے جو امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔ اور اس کے قرائن حسب ذیل ہیں۔

۱ — "إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا" اور ان جیسے دوسرے عام نصوص کے بارے میں ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"واگر منصفے گوید کہ ایں ہمہ کلمات عموم است، بحمل کہ مراد بعض افراد دیگر باشد گوئیم قصر افراد بر بعض مدعہ ولیل ..." [5]

---

[1] اصول التشریع ص ۲۱۳ معتزلہ کے نزدیک بھی تخصیص و نسخ کے درمیان فارق مقارنت و تراخی ہے جیسا کہ ابوالحسین بصری لکھتے ہیں: لما خصص بالنص بي لا يرى فرقا بالتراخي على موجب مذهب أصحابنا إلا بالمقارنة والتراخي، فالمخصص على عنه مولیتو ليعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له ... في دخل في ذلك إخراج بعض ما ... من النكرات ... (المعتمد ج ۱ ص ۲۵۱، ۲۵۲)

[2] تحریر ص ۱۰۱

[3] المستصفی ج ۲ ص ۱۲۹، تحریر ص ۱۰۰۔ بعض احناف بھی یہی تعریف کرتے ہیں مثلاً صاحب مسلم الثبوت ص ۳۰

[4] فوز الکبیر مع ترجمہ قرآن مجید ص ۹۶

[5] ازالہ ج ۲ ص ۱۰-۱۱

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس سے ضمنی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک "قصر العام على بعض افراده" ہی کو تخصیص کہتے ہیں۔ اور بعض شوافع بھی تخصیص کی تعریف میں "على بعض مسمياته" کے بجائے "على بعض افراده" لکھتے ہیں۔ [1]

۲ — جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، شاہ صاحب عام کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"العام يعتريه التخصيص كثيرا" [2]

اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ عام میں کثرت تخصیص ہو ہی نہیں سکتی تاوقتیکہ اس کے مفہوم کو شوافع کی طرح عام نہ مانا جائے۔

۳ — ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله" منسوخة بقوله "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" قلت هو من باب التخصيص بينت الآية المتأخرة أن المراد ما في أنفسكم من الإخلاص والنفاق ... [3]

اس سے معلوم ہوا کہ کلام مستقل متصل شاہ صاحب کے نزدیک تخصیص ہوتا ہے نسخ نہیں۔

۴ — ایک حدیث میں ہے "ما سقته السماء ففيه العشر" دوسری حدیث میں ہے "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"

شوافع دوسری حدیث کو پہلی حدیث کے لئے مبین اور مخصص مانتے ہوئے زمین کی پیداوار کی مقدار نصاب پانچ وسق قرار دیتے ہیں اور احناف کے نزدیک کوئی نصاب نہیں۔ کیونکہ وہ پہلی حدیث کو متاخر قرار دیتے ہوئے اسے دوسری حدیث کے لئے ناسخ مانتے ہیں۔

شاہ صاحب نے بھی اس کی تصریح کے ساتھ ساتھ کہ احناف کے نزدیک کوئی مقدار نصاب نہیں پانچ وسق کو مقدار نصاب مانا ہے اور اس کی حکمت بیان کی ہے کہ یہ مقدار ایک مختصر خاندان کے لئے سال بھر کو کافی ہوتی ہے [4]۔ اور پانچ وسق کو نصاب قرار دینا اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ پہلی حدیث کو ناسخ کے بجائے مخصص مانیں۔

---

[1] غاية الوصول ص ۵۵

[2] الفوز ص ۱۶

[3] حجۃ ج ۲ ص ۴۲-۴۳

[4] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۶

[5] مسوی ج ۱ ص ۲۰۵

Toobaa-elibra .blogspot.com

اس سے بھی معلوم ہوا کہ کلام مستقل منفصل سے عام کا قصر، جسے احناف نسخ قرار دیتے ہیں شاہ صاحب کے نزدیک وہ بھی تخصیص ہے۔

عام کتاب کی خاص سنت سے تخصیص

اس پر اجماع ہے کہ سنت متواترہ سے عموم کتاب کی تخصیص جائز ہے[1] اسی طرح اس پر بھی اجماع ہے کہ خبر مشہور سے عموم کتاب کی تخصیص جائز ہے[2]

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ خبر واحد سے عموم کتاب کی تخصیص جائز ہے یا نہیں۔

امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں اور احناف کے عام مشائخ اور اکثر احناف جواز کے قائل نہیں[3]

خبر واحد سے بھی عام کتاب کی تخصیص کے مسئلہ میں شاہ صاحب امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔

شاہ صاحب ایک جگہ اس ضمن میں کہ صدیق اکبرؓ اور فاروقؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت کے درمیان، قرآن، سنت اور فقہ میں واسطہ ہیں، لکھتے ہیں :۔

"بعد قرآن عظیم وسنت اعظم علوم واشد آنہا در تحصیل علم فقہاست، و علم فقہ بتوسط کبرائے امت درمیان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وسائر امت او در فقہ، آنست کہ عراق باعتبار اعتبار تعلیم فرموده مثلاً بیان کنند ترتیب ذوالدعہ، و ترتیب کتاب بر سنت، و تخصیص عام کتاب بحوم سنت و حمل مجمل کتاب بمفصل سنت چنانکہ صدیق اکبرؓ و فاروقؓ اعظم وجہ درمیان آمدہ اند"[4]

یہاں شاہ صاحب نے اپنے خیالات کا اظہار مختصر انداز سے کیا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ محض شیخین کے طرز کی حکایت نہیں بلکہ خود شاہ صاحب کے اپنے خیالات ہیں اور یہاں "تخصیص عام کتاب بخاص سنت" کے الفاظ کا اطلاق بتاتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک ہر قسم کی سنت کے خاص سے کتاب کی تخصیص درست ہے، خواہ وہ آحاد ہی کیوں نہ ہو۔

علاوہ ازیں اگر اس پر غور کر لیا جائے کہ اس مسئلہ میں احناف و شوافع کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ کیا ہیں؟ تو یہ بات خود بخود واضح ہو جائیگی کہ اس مسئلہ میں شاہ صاحب کا مسلک کیا ہے۔

---

[1] ندوی ج ۳ ص ۱۰۲ – ارشاد ص ۱۵۷۔ [2] تیسیر ج ۳ ص ۱۳۔

[3] اصول ندوی و سنت ج ۱ ص ۲۹۴، التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۳۹-۴۰۔ [4] ازالہ الخفاء ج ۲ ص ۲۳

اس مسئلہ میں احناف و شوافع کے اختلاف کی اصل وجوہ دو ہیں،

ایک یہ کہ خبر واحد تو احناف و شوافع دونوں کے نزدیک ظنی ہے، لیکن عام چونکہ احناف کے نزدیک قطعی ہے، اور ظنی سے قطعی کی تخصیص نہیں ہو سکتی، اس لئے ان کے نزدیک خبر واحد سے عام کتاب کی تخصیص جائز نہیں، اور شوافع کے نزدیک چونکہ عام ظنی ہے اور ظنی سے ظنی کی تخصیص ہو سکتی ہے اس لئے ان کے نزدیک عام کتاب کی خبر واحد سے تخصیص جائز ہے[1]

دوسری وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مخصص کا مقارن ہونا ضروری ہے، اور چونکہ خبر واحد عام کتاب کی مقارن نہیں ہوتی اس لئے وہ اس کی مخصص نہیں ہو سکتی، اور شوافع کے نزدیک چونکہ مخصص کے لئے مقارن ہونا ضروری نہیں اس لئے وہ عام کتاب کی مخصص ہو سکتی ہے[2]

گویا عام کی قطعیت یا ظنیت اور مخصص کے لئے اقتران کا ضروری ہونا یا نہ ہونا یہ دو مسائل ہیں اور یہ مسئلہ کہ عام کتاب کی خاص سنت سے تخصیص جائز ہے یا نہیں ان دو مسائل کی فرع ہے۔

شاہ صاحب کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ عام ان کے نزدیک ظنی ہے اور مخصص کا ان کے نزدیک مقارن ہونا ضروری نہیں۔ اور جب ان دو وجوہ کی بنا پر شوافع خبر آحاد سے تخصیص کتاب کے قائل ہیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ شاہ صاحب قائل نہ ہوں اور اصل کا، شاہ صاحب کے نزدیک جو حکم ہے اسی کے مطابق فرع کا حکم ہو۔ واللہ اعلم

---

[1] التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۳۹-۴۰۔

[2] التحریر ص ۲۰۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۵۔ حقیقۃ و مجاز

قرآن میں وقوعِ مجاز استاد ابو اسحٰق اسفرائنی تو لغت عرب ہی میں وقوع مجاز کے خلاف ہیں اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ قرآن میں مجاز کا وقوع نہیں ہے[1]۔ بعض بھی ظاہریہ کے ہم خیال ہیں[2] جمہور اہل علم قرآن میں بھی وقوع مجاز کے قائل ہیں[3]۔

شاہ صاحب قرآن میں وقوع مجاز کے مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ ایک حدیث "فإذا غسل وجهه خرج من كل خطيئة نظر إليها بعينيه مع الماء أو مع آخر قطر الماء" کی بابت میں لکھتے ہیں۔

"بباید دانست کہ خروج خطایا استعارہ است برائے حصول مغفرت نزدیک غسل عضو و گفتگو در تحقیقت جمیع امت کہ باب مجاز و استعارہ است و در قرآن و حدیث و کلام عرب نظائر بسیار است[4]"

شاہ صاحب نے اگرچہ یہاں یہ فرمایا ہے کہ قرآن و حدیث میں استعارہ بکثرت واقع ہے لیکن اصطلاحاً استعارہ بھی مجاز ہی کی ایک شکل ہے جو علاقات مجاز میں سے مشابہت کے تحت آتا ہے جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔ اس لئے قرآن و حدیث میں استعارہ کا وقوع تسلیم کرنا وقوع مجاز کا تسلیم کرنا ہے۔

ایک موقع پر "باب الصلوٰة من الإيمان" کے تحت لکھتے ہیں۔

"قول الله عز وجل (وما كان الله ليضيع إيمانكم) يعني صلوتكم عند البيت قبل صلاتنا إلى البيت المقدس"[5]

ظاہر ہے کہ ایمان سے صلوٰۃ مراد لینا مجاز ہے اور یہ مجاز قرآن میں واقع ہے۔ اور جب شاہ صاحب قرآن میں وقوع مجاز کے قائل ہیں، تو اس سے یہ خود بخود ثابت ہو گیا کہ وہ لغت عرب میں وقوع مجاز کے بھی قائل ہیں۔

---

[1] المختصر، ج ۲، ص ۱۶۷ و آمدی ج ۱ ص ۳۳ ۔ ۳۴، التحریر ص ۱۶۸، ارشاد ص ۲۲ ۔ ۲۳۔
[2] آمدی حوالہ سابقہ ۔ [3] ارشاد حوالہ سابقہ ۔
[4] مصفّٰی ج ۱ ص ۲۹ ۔ [5] شرح تراجم ص ۱۱ ۔ ۱۲۔

مجاز کے لئے، علاقہ کی ضرورت کسی لفظ سے اس کے مجازی معنی مراد لینے کے لئے اس کے حقیقی اور مجازی معانی میں کسی علاقہ کا ہونا، یہ متفق علیہ شرط ہے۔ لیکن ان علاقوں کی تعداد کیا ہے، اس میں اختلاف ہے۔ بعض ان کی تعداد چار لکھتے ہیں[1]، بعض پانچ[2] بعض بارہ[3] اور بعض پچیس[4]۔

مجاز کے علاقوں میں سے بعض علاقوں کا ذکر شاہ صاحب کے یہاں بھی ملتا ہے، مثلاً لکھتے ہیں۔

۱ — "باب الحياء من الإيمان" أي يمنع صاحبه عن ارتكاب المعاصي كما يمنع الإيمان فسمي إيماناً مجازاً من باب تسمية الشيء باسم ما يقوم مقامه[5]

۲ — "باب من مضمض من السويق" هذا الباب من قبيل الباب في الباب لأنه مشتمل على ما عقد له الباب السابق مع فائدة أخرى وهو أن ذلك لأنه يثبت بهذا الباب عدم الوضوء من أكل السويق الذي عقد له الباب السابق، واستحباب المضمضة الذي علم منه فائدة أخرى وهو حمل الوضوء الوارد في السويق وسائر ما مست النار على غسل الفم واليدين[6]

۳ — "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" اس کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"چوں ایں زنان رغبت کردہ باشند و میل نمودند بایشان باعتبار ما یؤول ازواج گفتہ شد[7]"

مذکورہ عبارتوں میں شاہ صاحب نے تین علاقے ذکر کئے ہیں۔ پہلی عبارت میں تسمیۃ الشیء باسم ما یقوم مقامہ، دوسری عبارت میں تسمیۃ الشیء باسم الجزء۔ اور تیسری عبارت میں تسمیۃ الشیء باعتبار ما یؤول۔

ان میں سے پہلی عبارت میں "فسمی ایماناً مجازاً" پر اکتفاء کرتے ہوئے صراحت کے ساتھ علاقہ کا ذکر کرنے کی خصوصیت کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی مجاز کیلئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔

---

[1] یعنی المشابهة، والکون فیه، والأول إليه، والمجاورة (مسلم الثبوت ج ۱ ص ۲۰۳)
[2] یعنی سابقہ چاروں علاقے اور مشارکت (ایضاً) [3] منہاج ص ۲۹
[4] حاشیۃ السید علی المختصر ج ۱ ص ۱۴۳، ۱۴۴۔ [5] شرح تراجم ص ۱۰
[6] شرح تراجم ص ۲۹ ۔ ۳۰۔
[7] مصفّٰی ج ۲ ص ۵۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جمع بین الحقیقۃ والمجاز احناف کے نزدیک حقیقت و مجاز کے درمیان اس طرح جمع جائز نہیں کہ دونوں مقصود بالحکم ہوں۔[1] جمہور اہل عربیت اور معتزلہ کی ایک جماعت کا مسلک بھی یہی ہے۔[2] لیکن شوافع اسے جائز سمجھتے ہیں۔[3] علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ محققین شوافع اسے جائز نہیں سمجھتے۔[4]

شاہ صاحب جمع بین الحقیقۃ والمجاز کو جائز نہیں سمجھتے۔ چنانچہ ایک موقع پر اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ کی تفسیر کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ ملامست کے اصل معنی ہیں "دست رسانیدن" لیکن اس کا غالب استعمال اس کے مجازی معنی یعنی جماع ہی میں ہے۔

حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اسے بغیر جماع کے صرف دست رسانیدن کے معنی پر محمول کرتے ہیں۔ اس صورت میں مس مرأۃ ناقض وضو ہوگا اور آیت نیابت تیمم از غسل سے ساکت ہوگی۔

حضرت ابن عباسؓ اسے جماع کے معنی پر محمول کرتے ہیں۔ اس صورت میں آیت نقض وضو سے ساکت ہوگی اور اس سے صرف غسل سے تیمم کی نیابت معلوم ہوگی۔

حضرت ابن عمرؓ غسل سے نیابت تیمم کے بھی قائل ہیں اور مس سے نقض وضو کے بھی یعنی ان کے نزدیک لمس موجب تیمم ہے جماع کی صورت میں تیمم غسل کا نائب ہے اور مس کی صورت میں وضو کا۔

گویا حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ لمس سے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں، حضرت ابن عباسؓ مجازی اور حضرت ابن عمرؓ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی صورت اختیار کرتے ہیں۔

شاہ صاحب حضرت ابن عمرؓ کی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"اما این توجیہ مدخول است بعدم صحت جمع بین الحقیقۃ والمجاز و بین معنی المشترک"[5]

معلوم ہوا کہ شاہ صاحب جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی صحت کے قائل نہیں، اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب اس کے بھی قائل نہیں کہ مشترک کے بیک وقت تمام معانی مراد لیے جائیں۔

---

[1] التحریر ج ۱ ص ۸۸۔ التقریر ص ۱۴۳، مسلم ج ۱ ص ۲۱۶۔
[2] التقریر حوالہ سابقہ۔ ارشاد ص ۳۰ — [3] التقریر و مسلم حوالہ جات سابقہ
[4] ارشاد حوالہ سابقہ — [5] مصفی ج ۱ ص ۲۶، ۲۷

۶۔ امر و نہی

حکم کی تعریف اور اس کے اقسام حکم کی تعریف حسب ذیل الفاظ میں کی جاتی ہے۔

"الحکم خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف اقتضاءً او تخییراً"[1]

اور جہاں تک اس کے اقسام کا تعلق ہے، شوافع صرف خطاب الٰہی کے اقتضاء اور تخییر کا لحاظ کرتے ہوئے حکم کی تقسیم اس طرح کرتے ہیں کہ اگر یہ اقتضاء جازم اور حتمی ہو تو ایجاب ہوگا اور غیر جازم اور ترجیحی ہو تو ندب، اور اگر کف جازم اور حتمی ہو تو تحریم اور غیر جازم اور ترجیحی ہو تو کراہت اور تخییر ہو تو اباحت۔[2]

اسی طرح شوافع کی تقسیم کے مطابق احکام کی پانچ قسمیں ہوں گی۔ وجوب، ندب، تحریم کراہت اور اباحت۔

احناف حکم کی تقسیم میں دلیل کی حالت کا بھی اعتبار کرتے ہیں کہ اگر طلب جازم، دلیل قطعی سے ہو تو افتراض اور تحریم ہوگا اور اگر دلیل ظنی سے ہو تو ایجاب اور کراہت تحریم۔[3]

اس طرح احناف کے نزدیک احکام کی سات قسمیں ہوں گی۔[4] فرضیت، وجوب، ندب، تحریم، کراہت تحریم، کراہت تنزیہ اور اباحت۔

بحر العلوم لکھتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان یہ اختلاف صرف تسمیہ کا اختلاف ہے معنوی اختلاف نہیں۔[5] کیونکہ شوافع جسے واجب کہتے ہیں اس میں احناف کا فرض، اور جسے حرام کہتے ہیں اس میں احناف کا مکروہ تحریمی بھی داخل ہے۔ اور جسے کراہت کہتے ہیں وہی احناف کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے۔

---

[1] مسلم ج ۱ ص ۵۵ نیز جمع ج ۱ ص ۴۶، ۴۹ بتغیر الفاظ
[2] مسلم حوالہ سابقہ ص ۵۷۔ جمع حوالہ سابقہ ص ۷۹، ۸۳۔
[3] مسلم ج ۱ ص ۵۸ — [4] فواتح ج ۱ ص ۵۸ — [5] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب حکم کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"کون الشئ بحیث یطلب منھم ویثابون عندہ ویجبرون فیہ أیما شئت فقل ھو الحکم والطلب" [1]

اس عبارت میں "أیما شئت فقل" کے الفاظ بتاتے ہیں کہ شاہ صاحب نے حکم کی اصطلاحی تعریف کو چنداں اہمیت نہیں دی، لیکن جو کچھ کہا ہے اس میں حکم کی تعریف کی وہ باتیں بھی آگئی ہیں جو سب سے زیادہ اہم ہیں۔

حکم کی جو تعریف اصولیین اہل سنت کرتے ہیں اس میں دو ہی باتیں خاص ہیں۔ اقتضاء اور تخییر کیونکہ انہی دو باتوں پر حکم کی جملہ اقسام کا مدار ہے۔

اور شاہ صاحب کے "بحیث یطلب منھم ویثابون عنہ" کے الفاظ اقتضاء کے قائم مقام ہیں اور "یجبرون فیہ" میں تو تخییر کی صراحت ہے ہی۔

حکم کی اقسام کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"فالأحکام خمسۃ إیجاب وندب وإباحۃ وکراھیۃ وتحریم" [2]

معلوم ہوا کہ حکم کی جو تقسیم شوافع کرتے ہیں وہی تقسیم شاہ صاحب کے یہاں بھی ہے۔

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"وکسے کہ صفات کمال او باطلاع قاہر شدہ افضل است از کسے کہ فضیلت او بقیاس یا بخبر واحد ثابت شود چنانکہ فرق نہادہ اند فرض وواجب" [3]

یہاں اگرچہ شاہ صاحب نے فرض وواجب کی اصطلاحات ذکر کیں اور ان کا فرق بھی بتایا لیکن "فرق نہادہ اند" میں ضمیر جمع، احناف کے سوا دوسری طرف راجع نہیں، اور اگر خود شاہ صاحب کے نزدیک فرض اور واجب میں یہ فرق ہوتا تو وہ "فرق است" کے الفاظ استعمال کرتے۔

ایک موقع پر لکھتے ہیں:۔ "کلمہ کتب علیکم الصیام دلالت می کند بر فرضیت صوم چنانچہ کلمہ کتب در سائر قرآن نیز بر وجوب دلالت می کند این کلمہ نص است بر فرضیت" [4]

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۳ [3] ایضاً
[2] قرۃ ص ۱۰ [4] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۳۳۔

کلمہ کتب کے بارے میں یہ کہنا کہ صیام کے موقع پر اس سے صوم کی فرضیت ثابت ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ کہنا کہ پورے قرآن میں یہ کلمہ وجوب پر دلالت کرتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شوافع کی طرح شاہ صاحب کے نزدیک بھی فرض اور واجب میں احناف جیسا فرق نہیں۔

شاہ صاحب کے نزدیک امر ونہی کی مختلف صورتیں

ایک موقع پر شاہ صاحب تبلیغ نبوی کے مختلف طریقے تحریر فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

ایجاب وتحریم کی صرف یہی صورت نہیں ہوتی کہ ان کے لئے امر ونہی کے صیغے استعمال کئے جائیں بلکہ بعض دوسرے امور بھی ایجاب وتحریم میں، امر ونہی کے قائم مقام ہوا کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں حسب ذیل تین امور ذکر کئے ہیں:۔

۱ — دعا، مثلاً۔ رحم اللہ من فعل کذا۔

۲ — لعن، مثلاً۔ لعن اللہ من فعل کذا۔

۳ — اخبار جبکہ اس کے ساتھ، کمال رضا یا کمال کراہت کو بتانے والے قرائن شامل ہوں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح فرمائیں کہ بنی اسرائیل میں فلاں واقعہ ہوا اور اس کے ساتھ اس واقعہ کی پورے طور پر تحسین یا تقبیح بھی فرمائیں۔

اخبار کے متعلق شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شریعت میں ایجاب وتحریم کے افادہ کے لئے اخبار صیغۂ امر ونہی کے مرادف ہوا کرتا ہے اور شریعت میں اس کے نظائر بکثرت موجود ہیں۔

مثلاً آنحضرت کا اس طرح فرمانا کہ من أخلاق الأنبیاء أو الملائکۃ أو المؤمنین کذا وکذا رأیت فی الجنۃ من فعل کذا، فعل رجل کذا وکذا فغفر لہ۔ اخبار کی یہ تمام صورتیں وجوب یا ندب کے طور پر ان چیزوں کا امر ہوا کرتی ہیں۔

اسی طرح آپ کا اس طرح فرمانا کہ من أفعال الشیاطین وأخلاق المنافقین کذا وکذا رأیت فی النار من فعل کذا، فعل رجل کذا وکذا فغضب، اخبار کی یہ تمام صورتیں، تحریم یا کراہت کے طور پر ان چیزوں کی نہی ہوا کرتی ہیں۔ [1]

---

[1] قرۃ ص ۲۳۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

امر و نہی کا اقتضا بضد

اہل اصول، احناف، شوافع اور محدثین میں سے جمہور کے نزدیک شئی معین کا امر نہی ہوگا اس شئی معین سے جو اس کی ضد ہو، خواہ ضد ایک ہو، مثلاً ایمان کا امر کیا تو کفر سے نہی ہوگی اور اگر حرکت کا امر کیا تو یہ سکون سے نہی ہوگی یا اضداد متعدد ہوں، مثلاً قیام کا امر کیا تو یہ قعود، اضطجاع اور سجود سب سے نہی ہوگی ؎ا

بعض کے نزدیک امر بالشئی نہی عن الضد ہوگا، امر ایجابی میں بھی اور امر ندبی میں بھی، امر ایجابی کی ضد میں نہی، نہی تحریم ہوگی اور ندبی میں نہی کراہت اور بعض کے نزدیک یہ صرف امر ایجابی کے ساتھ مخصوص ہے ؎۲

اس میں بھی اختلاف ہے کہ امر حرمت ضد کا مقتضی ہوتا ہے یا کراہت ضد کا اور نہی وجوب ضد کی مقتضی ہوتی ہے یا ضد کے سنت مؤکدہ ہونے کی۔ اس میں دونوں قول ہیں ؎۳

صدر الشریعہ نے اس اختلاف کو اس طرح حل کیا ہے کہ اگر امر کی ضد سے امر کا مقصود فوت ہوتا ہے تو وہ ضد حرام ہوگی، ورنہ مکروہ اور اگر نہی کی عدم ضد سے نہی کا مقصود فوت ہوتا ہو تو وہ ضد واجب ہوگی ورنہ سنت مؤکدہ ؎۴

نہی عن الشئی بعض کے نزدیک امر بالضد کی مقتضی ہوتی ہے، بعض کے نزدیک نہیں ہوتی ؎۵ اور بعض نے اس میں سکوت کیا ہے، اشعری اور ان کے متبعین کی طرف سکوت ہی منسوب ہے ؎۶ معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ امر بالشئی نہی عن الضد نہیں اور نہی عن الشئی امر بالضد نہیں۔ ؎۷

شاہ صاحب حجۃ کے "باب الأحکام التی یجر بعضها بعضا" میں لکھتے ہیں:

"إذا نهی عن شئی اقتضی ذلك أن يؤمر بضده وجوباً أو ندباً حسب اقتضاء الحال وإذا أمر بشئ اقتضی ذلك أن نهی عن ضده فلما أمر بصلوة الجمعة والسعی إليها وجب أن نهی عن الاشتغال بالبيع ونحوه من المكاسب حينئذ ؎۸"

؎۱ ارشاد ص ۱۰۱، ۱۰۲۔ ؎۲ ایضاً ؎۳ مسلم ج ۱ ص ۹۷
؎۴ التوضیح ج ۱ ص ۲۲۳ ؎۵ مسلم ج ۱ ص ۹۸ ؎۶ ارشاد ص ۱۰۱، ۱۰۲۔
؎۷ ایضاً۔ ابو الحسین بصری کہتے ہیں "ذهب قوم إلی أن الأمر بالشئ نهی عن ضده ومنع الخصم آخرون من ذلك وإليه ذهب قاضی القضاة وأصحاب المعتمد ۱ ص ۱۰۶)
؎۸ حجۃ ج ۱ ص ۱۰۸۔

۱ — نہی عن الشئی امر بالضد کی مقتضی ہوتی ہے۔ اور یہ امر تقاضائے حال کے مطابق امر وجوب بھی ہو سکتا ہے اور مندوب بھی یعنی اگر نہی تحریم ہے تو اس کی ضد کا امر امر وجوب ہوگا اور اگر نہی کراہت ہے تو امر ندب ہے۔

۲ — امر بالشئی نہی عن الضد کا مقتضی ہوتا ہے۔

لیکن یہ ضد، نہی تحریم ہوگی یا نہی کراہت، اس کی صراحت شاہ صاحب نے نہیں فرمائی۔ شاہ صاحب نے اس سے سکوت غالباً اس اعتماد پر کیا ہے کہ وہ پہلے نہی کے بارے میں جو کچھ فرما چکے ہیں اسی کے عکس کا اجرا یہاں بھی کر لیا جائے گا یعنی یہ کہ امر کی ضد حسب اقتضائے حال نہی تحریم بھی ہو سکتی ہے اور نہی کراہت بھی۔ اور اگر امر، امر وجوب ہے تو اس کی ضد کی نہی نہی تحریم ہوگی، ورنہ نہی کراہت۔

امر بالشئی، نہی ضد کا مقتضی ہوتا ہے۔ شاہ صاحب نے اس کی جو مثال دی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امر اگرچہ نہی ضد کا مقتضی ہوتا ہے لیکن ضد کی یہ نہی خود شارع کی جانب سے کوئی جاتی ہے۔ چنانچہ "یا أیها الذین آمنوا إذا نودی للصلوٰة من یوم الجمعة فاسعوا إلی ذکر الله" میں سعی کے امر نے اس کا تقاضا کیا کہ اس وقت بیع اور مکاسب نہیں ہونی چاہیے جیسا کہ "وذروا البیع" کہہ کر اللہ تعالیٰ نے یہ نہی خود فرما دی۔

لیکن اگر شارع ضد امر کی نہی نہ کرے تو بھی شاہ صاحب کے نزدیک تقاضائے امر کی وجہ سے وہ ضد منہی عنہ ہوگی یا نہیں، اس کے بارے میں اس مثال نے "یؤمر بضده" اور "نهی عن ضده" کے الفاظ نے اشتباہ پیدا کر دیا ہے۔

لیکن چونکہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ امر خود ضد کی نہی کا مقتضی ہوتا ہے اور شاہ صاحب کبھی جمہور کی مخالفت نہیں کرتے، اس لئے شاہ صاحب کو بھی اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہونا چاہئے۔

مامور بہ کا حسن و قبح

اس پر امت کا اجماع ہے کہ اللہ کے سوا کوئی آمر و حاکم نہیں اور اس کے حکم کے سوا کوئی حکم نہیں ؎۱۔ اور یہ مسئلہ کہ عقل تحسین یا تقبیح کرتی ہے؟

؎۱ آمدی ج ۱ ص ۱۳۰ [illegible] ج ۱ ص ۹۹ مسلم الثبوت ج ۱ ص ۲۵۔ عام طور سے معتزلہ کی جانب یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک حاکم عقل ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ کوئی بھی مسلمان اس کا قائل نہیں۔ [illegible] بلکہ وہ معتزلہ عقل کو کاشف مانتے ہیں کہ عقل، امور کے بعض احکام کی معرفت ہے خواہ شرع وارد ہو یا نہ ہو، اور یہ بات بعض اکابر احناف سے بھی منقول ہے (فواتح ج ۱ ص ۲۵)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یا نہیں، دراصل اسی پر منحصر ہے کہ حاکم اللہ ہے یا کوئی اور[1]

اشیاء کے حسن یا قبیح ہونے کے تین اعتبارات ہیں اور ان میں سے محل نزاع صرف ایک صورت ہے[2]

۱ — صفت کمال اور صفت نقصان کے اعتبار سے بھی اشیاء حسن اور قبیح ہوتی ہیں[3] مثلاً علم حسن ہے اور جہل قبیح[4] کیونکہ علم صفت کمال ہے اور جہل صفت نقصان، حسن و قبح کا اس اعتبار سے عقلی ہونا سب کے نزدیک متفق علیہ ہے[5]

۲ — طبیعت اور دنیاوی غرض کی ملائمت اور منافرت کے اعتبار سے بھی اشیاء حسن اور قبیح ہوتی ہیں[6] مثلاً ڈوبتے کو بچانا حسن ہے اور ظلماً اموال لینا قبیح ہے[7]، یا جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ ظالم سلطان کی موافقت حسن ہے اور اس کی مخالفت قبیح[8]

حسن و قبح کا اس اعتبار سے عقلی ہونا بھی سب کے نزدیک متفق علیہ ہے[9]۔

۳ — اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب یا عقاب کے استحقاق کے اعتبار سے بھی اشیاء حسن اور قبیح ہوتی ہیں[10] محل نزاع دراصل یہی صورت ہے اور اس میں حسب ذیل تین اقوال ہیں۔

۱ — اشاعرہ کے نزدیک اس اعتبار سے حسن و قبح شرعی ہے[11] عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں[12]۔ یعنی شریعت نے جس کا امر کیا ہے وہ حسن ہے اور جس کی نہی کی ہے وہ قبیح ہے، اور اگر شریعت اس کے برعکس حکم دیتی تو حسن قبیح ہو جاتا اور قبیح حسن[13]

۲ — معتزلہ کے نزدیک اس اعتبار سے حسن و قبح عقلی ہے[14] یعنی عقل میں حسن و قبح کے کاشف ہونے کی صلاحیت ہے اور یہ ضروری نہیں کہ وہ شرائع کے ذریعہ جب اللہ کا حکم ہو تب ہی ان کا

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۶۱۔ [2] جمع ج ۱ ص ۵۵، مسلم ج ۱ ص ۲۵، ارشاد ص ۶۔
[3] جمع و فواتح حوالہ سابقہ [4] جمع، مسلم، ارشاد حوالجات سابقہ۔
[5] جمع ج ۱ ص ۵۵، مسلم ج ۱ ص ۲۵، ارشاد ص ۶۔
[6] نہایۃ السول ج ۱ ص ۸۵ [7] فواتح حوالہ سابقہ
[8] جمع، مسلم، ارشاد حوالجات سابقہ [9] ایضاً
[10] مسلم و ارشاد، حوالجات سابقہ [11] فواتح الرحموت ص ۲۶
[12] مسلم ج ۱ ص ۲۵۔
[13] نہایۃ السول ج ۱ ص ۸۵، مسلم حوالہ سابقہ۔

حسن و قبح اور ان میں اللہ کا حکم معلوم ہو سکے۔ البتہ عقل جن چیزوں کا حسن و قبح ضرورۃً جانتی ہے مثلاً صدق نافع کا حسن، یا نظراً جانتی ہے مثلاً صدق ضار کا حسن تو ان میں شرع مؤکد ہوتی ہے اور جن چیزوں کا حسن و قبح عقل سے ضرورۃً یا نظراً نہیں معلوم ہوتا مثلاً رمضان کے آخری دن کے روزے کی فرضیت اور یکم شوال کے روزے کی تحریم تو ان میں شریعت عقل پر مخفی حسن و قبح کی مظہر ہوتی ہے[1]

۳ — احناف کے نزدیک بھی (جو عقائد میں ماتریدی ہیں) اس اعتبار سے حسن و قبح عقلی ہے، بایں معنی کہ ان کی معرفت شرع پر موقوف نہیں[2]

لیکن احناف اور معتزلہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک یہ عقلی حسن و قبح بندہ کے لئے اللہ کی طرف سے حکم کو واجب نہیں کرتا، بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے استحقاق حکم کا موجب ہے، پس حاکم اللہ ہے اور اس کے حکم کی کاشف اس کی شریعت ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک اللہ کی طرف سے حکم کو واجب کرتا ہے[3]

شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے کہ

۱ — لا حاکم سواه فليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها وكون الفعل سبب الثواب والعقاب، إنما حسن الأشياء وقبحها بمقتضى الله تعالى وحكمه وتكليفه للناس فمنه لا يدرك العقل وجه مصلحته ومناسبته للثواب والعقاب ومنه ما لا يدرك إلا بإخبار الرسل عن الله تعالى[4]

---

[1] نہایۃ السول ج ۱ ص ۸۵، معتزلہ کا یہ قول دراصل ان کے اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ اللہ کے لئے مصالح اور مفاسد کی رعایت کرنا واجب قرار دیتے ہیں۔ (ایضاً)
[2] ایضاً، اس سے یہ ثابت ہوا کہ حاکم تو بالاتفاق اللہ اور اس کی شریعت ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ عقل معرفت حسن و قبح کے لئے کافی ہے یا نہیں۔ (ایضاً) [3] مسلم ج ۱ ص ۲۵۔
[4] مسلم ج ۱ ص ۲۵۔ اشاعرہ، معتزلہ اور احناف کے اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جن مواقع پر اللہ نے کوئی حکم نہیں دیا مثلاً ورود شرع سے قبل کی حالت اس موقع پر اشاعرہ اور احناف کے نزدیک کوئی حکم نہ ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک شرع وارد ہوا اور نہ ہوا ہو تب بھی احکام واجب ہوں گے (مسلم حوالہ سابقہ) اور اس مسئلہ میں جو مسلک احناف کا ہے وہی اشاعرہ کا بھی ہے چنانچہ علامہ شوکانی کہتے ہیں: اعلم أنه لا خلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة، أما قبل ذلك فقالت الأشعرية لا يتعلق له سبحانه حكم بأفعال المكلفين فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان، وقالت المعتزلة إنه يتعلق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوه واعتبارات على الخلاف بينهم في ذلك قالوا والشرع كاشف عما أدركه العقل قبل وروده (ارشاد ص ۶)
[5] حسن العقیدہ ص ۲۹۔

۲ ـ لیس الأمر علی ما ظن أن حسن الأعمال وقبحها بمعنی استحقاق العامل الثواب والعذاب عقلیان من کل وجه وأن الشرع وظیفته الإخبار عن خواص الأعمال علی ما هی علیه دون إنشاء الإیجاب والتحریم بمنزلة طبیب یصف خواص الأدویة وأنواع المرض فإنه ظن فاسد تمجه السنة بادی الرأی کیف وقد قال النبی صلی الله علیه وسلم فی قیام رمضان حتی خشیت أن یکتب علیکم وقال إن أعظم المسلمین جرماً من سأل عن شیء لم یحرم علی الناس فحرم من أجل مسألته إلی غیر ذلک من الأحادیث، کیف ولو کان کذلک لجاز إفطار المقیم الذی یتعانی کتعانی المسافر لکان أحوج للبقوع علی الرخص ولم یجز إفطار المسافر للمترفه وکذلک سائر الحدود والمقادیر حدها الشارع۔ ؎۱

شاہ صاحب کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک ۔

۱ ـ اللہ کے سوا کوئی حاکم نہیں۔

۲ ـ استحقاق ثواب وعقاب کے اعتبار سے اشیاء کے حسن وقبح میں عقل کو کوئی دخل نہیں۔ بلکہ اشیاء کا حسن وقبح اللہ کے حکم پر اور اس پر موقوف ہے کہ اس نے لوگوں کو ان کا مکلف بنایا۔ البتہ ان میں سے بعض کی وجہ اور مصلحت اور ثواب وعقاب کے ساتھ ان کی مناسبت کو عقل بھی دریافت کر لیتی ہے، اور بعض میں یہ وجہ اور مصلحت اور مناسبت صرف اس طرح معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے رسول بتا دیں۔

۳ ـ یہ سمجھنا کہ استحقاق ثواب وعذاب کے لحاظ سے حسن وقبح بلا اعتبار سے عقلی ہے اور شریعت کا کام انشاء ایجاب وتحریم کے بجائے صرف یہ ہے کہ جس طرح طبیب دوائیں اور مختلف امراض کے وہ خواص بتلا دیا کرتا ہے جو ان میں پہلے سے موجود ہیں اسی طرح شریعت بھی اعمال کے ان خواص سے آگاہ کر دیا کرتی ہے جو ان میں پہلے سے موجود ہیں۔ یہ گمان فاسد ہے اور سنت سے واضح طور پر اس کی تردید ہوتی ہے۔

شاہ صاحب نے اس کی تردید کے لئے تین خاص دلائل ذکر کئے ہیں جن کی تفصیل سے قبل یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ حکم کی تقسیم معتزلہ کس طرح کرتے ہیں۔

معتزلہ کے نزدیک اختیاری افعال کی تین قسمیں (۱) جنہیں عقل حسن سمجھے (۲) جنہیں قبیح سمجھے

؎۱ حجۃ ج ۱ ص ۹۔

(۳) جنہیں نہ حسن سمجھے نہ قبیح۔

جن افعال کو عقل حسن سمجھے، اگر نفع اور ضرر کے لحاظ سے ان کا فعل اور ترک مساوی ہو تو اسے وہ مباح کہتے ہیں اور اگر اس کا فعل اس کے ترک پر راجح ہے تو اگر اس کے ترک پر ذم لاحق ہو تو اسے وہ واجب کہتے ہیں خواہ وہ مقصود لنفسہ ہو جیسے ایمان یا مقصود لغیرہ جیسے وہ فکر جو اللہ کی معرفت تک مفضی ہو اور اگر اس کے ترک پر ذم لاحق نہ ہو تو اسے وہ مندوب کہتے ہیں۔ اور عقل جسے قبیح سمجھے تو اگر اس کے فعل پر ذم لاحق ہو تو اسے وہ حرام کہتے ہیں ورنہ مکروہ۔ اور عقل جسے نہ حسن سمجھے نہ قبیح تو اس میں ان کا اختلاف ہے بعض اسے حرام کہتے ہیں بعض مباح اور بعض توقف کرتے ہیں۔ ؎۱

شاہ صاحب نے جس طرح معتزلہ کے گمان فاسد کی تردید کی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ

(الف) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کی راتوں میں مسجد نبوی میں نوافل کے لئے قیام ترک کیا اور ترک کی وجہ یہ بتائی کہ مداومت سے اندیشہ تھا کہ کہیں وہ فرض نہ ہو جائے۔

اب اگر یہ قیام عقلی طور پر حسن کے اس درجہ میں ہوتا جس کے ترک پر ذم لاحق ہوتا ہے تو معتزلہ کے مذہب کے مطابق اسے ابتداء ہی سے واجب ہونا چاہئے تھا اور اگر اس درجہ میں نہیں تو اسے آخر تک مندوب رہنا چاہئے تھا اور مداومت اور ترک مداومت سے اس میں فرق واقع نہ ہونا چاہئے تھا۔ لیکن ابتداءً مندوب ہونا اور مداومت کی وجہ سے اس کے وجوب کا اندیشہ، اس پر دلالت کرتا ہے کہ اشیاء اور افعال کے حسن وقبح اور حسن قبح کے درجات کا مدار عقل پر نہیں بلکہ اللہ کے حکم پر ہے۔

(ب)۔ آنحضرت ؐ کا ارشاد ہے کہ مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ ہے جس نے کسی ایسی چیز کی بابت سوال کیا جو مسلمانوں پر حرام نہ تھی اور اس کے سوال کرنے پر حرام ہو گئی۔

جو چیز عقلاً ایسی قبیح ہے کہ اس کے فعل پر ذم لاحق ہو تو اسے ابتداء ہی سے حرام ہونا چاہئے سوال اور عدم سوال کو اس پر اثر انداز نہ ہونا چاہئے۔ لیکن اگر ایک چیز ابتداءً مباح ہے اور سوال کی وجہ سے وہ حرام ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ کسی چیز کی اباحت اور حرمت یا حسن وقبح اور ان کے درجات میں عقل کو دخل نہیں بلکہ وہ اللہ کے حکم پر موقوف ہے۔

؎۱ آمدی ج ۱ ص ۲۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(ج) - اگر احکام کا مدار ان کے حسن و قبح کی وجہ سے، محض عقل پر ہوتا، تو جس مقیم کو، اقامت کی حالت میں مسافر کی سی مشقت ہوتی ہو اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہوتی۔ اور خوش حال مسافر جسے سفر میں مشقت نہیں ہوتی، اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی رخصت نہ ہوتی، کیونکہ رخصت کا مدار مشقت پر ہے۔ اور عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں مشقت ہو وہاں رخصت ہو، جہاں مشقت نہ ہو رخصت نہ ہو۔

لیکن جب شریعت نے اس کے برعکس حکم دیا تو معلوم ہوا کہ اشیاء و افعال اور ان کے حسن و قبح کا مدار عقل کے بجائے اللہ کے حکم پر ہے۔

اشیاء اور افعال کے حسن و قبح کے معاملہ میں شاہ صاحب کا یہ مسلک بالکل ویسا ہی ہے جیسا اہل سنت کا مسلک ہے خواہ وہ اشاعرہ ہوں یا ماتریدیہ۔ کیونکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مسلک میں نتیجۃً کوئی فرق نہیں۔ اور اہل سنت کا مسلک خود شاہ صاحب کے اپنے الفاظ میں یہ ہے:-

"الحسن والقبح بمعنی کون الفعل سبباً للثواب والعقاب شرعیان عند أهل السنة" [1]

---

[1] تفہیمات ص ۲۳-

۷ - مطلق و مقید

مطلق و مقید کی تعریف | مطلق کی تعریف عموماً دو طرح پر کی جاتی ہے۔

۱ — "ما دل علی الماهية بلا قيد" [1]

۲ — "ما دل علی شائع فی جنسه" [2]

مقید چونکہ مطلق کا مقابل ہے، اس لئے اس کی تعریف بھی دو طرح پر کی جاتی ہے۔

۱ — "ما دل علی الماهية بقيد من قيودها" [3]

۲ — "ما دل لا علی شائع فی جنسه" [4]

مطلق کا مقید پر حمل | خطاب اگر مطلق ہو مقید نہ ہو تو اسے اس کے اطلاق پر حمل کیا جائے گا اور اگر مقید ہو تو اسے تقیید پر حمل کیا جائے گا [5]

لیکن اگر ایک جگہ مطلق ہو، دوسری جگہ مقید، تو اس کی چند صورتیں ہیں:-

۱ — مطلق و مقید، سبب اور حکم دونوں میں مختلف ہوں۔ اس صورت میں بالاتفاق مطلق کا مقید پر حمل نہ ہوگا۔ [6]

۲ — سبب اور حکم دونوں میں متحد ہوں، تو اگر اطلاق و تقیید نفس سبب میں ہو تو احناف کے نزدیک

---

[1] ارشاد ص ۱۶۴-

[2] المختصر لابن حاجب ج ۲ ص ۱۵۵۔ اصل یہ ہے کہ مطلق کی دو قسمیں ہیں، حقیقی اور اضافی، پہلی تعریف مطلق حقیقی کی ہے، دوسری مطلق اضافی کی۔ اور تقسیم و تعریف کی یہی صورت مقید میں ہے (ایضاً، الابہاج ج ۲ ص ۳۷) علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ نکرہ فی موضع الاثبات کو مطلق کہتے ہیں۔ (آمدی ج ۳ ص ۱۱)۔ علامہ نسفی نے بھی یہی لکھا ہے (المنار ج ۱ ص ۱۲۸)۔

[3] ارشاد حوالہ سابقہ [4] ایضاً

[5] ایضاً۔ التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۶۳

[6] ارشاد ص ۱۶۴۔ مثلاً کفارہ قتل میں: "فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين" اور کفارہ یمین میں: "فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام" (اصول التشریع الاسلامی ص ۲۰۲)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا، بلکہ ان میں سے ہر ایک پر عمل واجب ہوگا اور شوافع کے نزدیک محمول ہوگا [1]۔ اور اگر اطلاق وتقیید حکم میں ہے، تو اثبات میں بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول ہوگا [2] اور نفی میں بالاتفاق محمول نہ ہوگا [3]۔

٣ ـ حکم میں مختلف ہوں، تو خواہ سبب میں متحد ہوں یا نہ ہوں، اور خواہ دونوں مثبت ہوں یا دونوں منفی، یا ایک مثبت ہو، دوسرا منفی، تو بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا [4]۔

٤ ـ حکم میں متحد اور سبب میں مختلف ہوں تو احناف کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا، شوافع کے نزدیک محمول ہوگا [5]۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مطلق کے مقید پر حمل اور عدم حمل کی بعض صورتیں تو متفق علیہ ہیں اور بعض میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ مختلف فیہ صورتوں کا حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مطلق مقید پر اس وقت محمول ہوگا جب حکم اور سبب دونوں میں اتحاد ہو اور اطلاق و تقیید سبب میں نہ ہو بلکہ حکم میں ہو۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب حکم میں اتحاد ہو تو مطلق مقید پر محمول ہوگا، خواہ سبب میں اتحاد ہو یا نہ ہو اور خواہ اطلاق و تقیید سبب میں ہو یا حکم میں۔

---

[1] التنقیح والتوضیح ج ١ ص ٦٣، خضری، اصول الفقہ ص ٢١٢۔

[2] التنقیح والتوضیح حوالہ سابقہ۔ مثلاً ایک موقع پر کہا "إن ظاهرت فأعتق رقبة" اور دوسرے موقع پر کہا "إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة" (الخلاصہ ص ٢٦٢) اس صورت میں حمل پر اتفاق کے باوجود احناف وشوافع کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ احناف اس حمل کو نسخ قرار دیتے ہیں اور شوافع بیان۔ (المستصفی ج ٢ ص ١٨٥، ١٨٦، الاسنوی ج ٢ ص ١٣٨)۔

[3] التنقیح ج ١ ص ٦٣۔ مثلاً "لا تعتق رقبة" اور "لا تعتق رقبة كافرة" (ایضاً)۔

[4] آمدی ج ٣ ص ١١١، ١٠٣۔ مثلاً "اکس یتیماً" اور "أطعم یتیماً عالماً" (ارشاد ص ١٩٥)

ہر حکم دوسرے سے مختلف ہے۔ ... کفارۂ ظہار میں کہا "أعتق رقبة" پھر کہا "لا تعتق رقبة كافرة" تو بالاتفاق رقبۂ مطلقہ کو رقبۂ مسلمہ کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔ (آمدی حوالہ سابقہ، التنقیح ج ١ ص ٦٣)

[5] ارشاد ص ١٩٥، ابوالحسین بصری کا مسلک بھی اس مسئلہ میں احناف کے مطابق ہے (المعتمد ص ٢٨٨)۔ بعض شوافع کہتے ہیں کہ اس حمل کے لئے کسی دوسری دلیل کی ضرورت نہیں بلکہ ایک کی تقیید دوسرے کی تقیید بالالفاظ ہی دال ہوگی اور امام شافعیؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی علت جامعہ تحمل کی مقتضی ہو، گویا کوئی صحیح قیاس تقیید کا مقتضی ہو تو حمل ہوگا ورنہ نہیں۔ (آمدی ج ٢ ص ١١٣، الاسنوی ج ٢ ص ١٣٨)۔

گویا امام شافعیؒ کے نزدیک حمل کے لئے سبب کا لحاظ کئے بغیر صرف اتحادِ حکم کافی ہے اور احناف سبب کا بھی لحاظ کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے حمل کے حکم میں فرق کرتے ہیں۔

احناف وشوافع کے اس اختلاف کو حسب ذیل مثالوں سے سمجھا جاسکتا ہے۔

١ ـ کفارۂ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

• والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة [1]

اور کفارۂ قتل خطا میں اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ

• ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة [2]

کفارۂ ظہار میں رقبہ مطلق ہے اور کفارۂ قتل خطا میں مومنہ کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ یہاں سبب میں اختلاف ہے اور حکم میں اتحاد، کیونکہ سبب ہے کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل خطا، اور یہ دونوں مختلف ہیں اور حکم ہے تحریر رقبہ جو اطلاق و تقیید کے فرق کے ساتھ دونوں جگہ موجود ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ مطلق کو مقید پر حمل کرنے کے لئے صرف حکم میں اتحاد کافی ہے، خواہ سبب مختلف ہی ہو، اس لئے وہ اس موقع پر مطلق کو مقید پر حمل کرکے کفارۂ ظہار میں بھی مؤمنہ کی قید کا لحاظ کرتے ہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حکم میں اتحاد کے ساتھ ساتھ سبب میں اتحاد بھی ضروری ہے اس لئے وہ اس موقع پر مطلق کو مقید پر حمل نہیں کرتے، اور کفارۂ ظہار میں مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے تحریر رقبہ کافرہ کو بھی کافی سمجھتے ہیں [3]

٢ ـ صدقۂ فطر کے بارے میں ایک روایت میں ہے "ادوا عن كل حر وعبد" اور دوسری روایت میں ہے "ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين"۔

یہاں حکم اور سبب دونوں میں اتحاد ہے، کیونکہ حکم ہے اداء صدقۂ فطر اور سبب ہے حر اور عبد لیکن اطلاق و تقیید حکم میں نہیں بلکہ سبب میں ہے کہ ایک جگہ حر اور عبد مطلق ہے، دوسری جگہ مسلمین کی قید کے ساتھ مقید۔

---

[1] مجادلہ (٥٨) ٣۔

[2] مائدہ (٥: ٩٢)۔

[3] آمدی ج ٣ ص ١١٢۔

Toobaa-elibra y.blogspot.com

امام شافعیؒ یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک صرف حکم میں اتحاد کافی ہے۔ سبب میں اتحاد ان کے نزدیک ضروری ہی نہیں کہ اطلاق وتقیید کے سبب یا حکم میں واقع ہونے سے کوئی فرق واقع ہو۔

لیکن احناف کے نزدیک چونکہ حکم وسبب دونوں میں اتحاد کے ساتھ ساتھ اطلاق وتقیید کا سبب کے بجائے حکم میں ہونا حمل کے لئے ضروری ہے۔ اور یہاں اطلاق وتقیید حکم میں نہیں بلکہ سبب میں ہے اس لئے وہ اس موقع پر حمل کے قائل نہیں۔ [1]

حمل المطلق علی المقید کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"در کلام عرب چوں یکجا تعیین قیود کردند در جائے دیگر بآں اعتماد کردہ می شود۔" [2]

اس عبارت میں اس کا ذکر تو ہے کہ عربوں کی عادت کے مطابق مطلق مقید پر محمول ہوگا لیکن بظاہر یہاں نہ اتحاد حکم کا ذکر ہے اور نہ اتحاد سبب کا۔

لیکن شاہ صاحب کی یہ بات دراصل اس صورت سے متعلق ہے جب حکم میں اتحاد ہو کیونکہ حکم میں اختلاف کی صورت میں خواہ سبب میں اتحاد ہی ہو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا اس لئے اس موقع پر اتحاد حکم کے عدم ذکر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوا۔

البتہ اتحاد سبب کا عدم ذکر اس امر کا قرینہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حمل کے لئے اتحاد سبب ضروری نہیں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شاہ صاحب مسوی میں "باب الظہار" کے تحت لکھتے ہیں:۔

"قلت صورة الظهار أن يقول الرجل لامرأته أنت علي كظهر أمي فإذا عاد يترتب الكفارة ولا يجوز له أن يقربها ما لم يكفر وهي عتق رقبة مؤمنة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا. وعليه الشافعي وقال أبو حنيفة تجزئ الرقبة الكافرة" [3]

یہاں شاہ صاحب نے پہلے تو اپنی طرف سے مسئلہ کی وہ صورت بیان کی ہے جو ان کے نزدیک صحیح ہے یعنی یہ کہ کفارۂ ظہار میں رقبۃ مؤمنۃ کی تحریر ہے اس کے بعد کہا ہے کہ امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں اور امام ابو حنیفہؒ رقبہ کافرہ کو بھی کافی سمجھتے ہیں۔

---

[1] التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۱۲۰۔ [2] مصفی ج ۱ ص ۱۸۔ [3] المسوی ج ۲ ص ۳۵۔

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، قرآن کریم میں کفارۂ ظہار میں رقبہ، مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں۔ پھر اگر شاہ صاحب نے یہاں مؤمنہ کی قید لگادی تو اس کی وجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے امام شافعیؒ کی طرح کفارۂ ظہار کے مطلق کو کفارۂ قتل خطا کے مقید پر حمل کیا ہے۔

اور اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ ان کے نزدیک حمل کے لئے صرف حکم میں اتحاد کافی ہے۔ سبب میں اتحاد ضروری نہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"وہرجا کہ قصہ واحد باشد وتعبیر مختلف ظاہر یکے را بعض تعبیر دیگر می تواں محکم ساخت وہرجا کہ بخصوص تعبیری تواں مخصص نمود ومطلق یکے رابتقیید دیگر میتواں مقید گردانید" [1]

اس عبارت میں "قصہ واحد باشد" کے الفاظ صاف طور پر اتحاد سبب کو بتلاتے ہیں اور "تعبیر مختلف" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک جگہ مطلق ہے دوسری جگہ مقید۔ اور اتحاد حکم اگرچہ اس عبارت سے معلوم نہیں ہوتا لیکن پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اتحاد حکم بہر صورت ضروری ہے اس کے بغیر تو حمل کا کوئی قائل ہی نہیں۔

گویا شاہ صاحب نے یہاں جو صورت ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ سبب اور حکم دونوں میں اتحاد ہو تو مطلق، مقید پر محمول ہوگا لیکن یہاں اس کی تفصیل نہیں کہ یہ حمل صرف اس صورت میں ہوگا جب اطلاق وتقیید حکم میں ہو یا اس صورت میں بھی ہوگا جب اطلاق وتقیید سبب میں ہو۔

اگر شاہ صاحب کے نزدیک اطلاق وتقیید کے سبب یا حکم سے متعلق ہونے کے فرق سے حمل کے حکم میں فرق واقع ہوتا تو وہ اس کی صراحت کر دیتے۔ لیکن اس فرق کو ذکر کئے بغیر حمل کا قائل ہونا، اس بات کی علامت ہے کہ ان کے نزدیک، اطلاق وتقیید کے سبب یا حکم میں واقع ہونے سے حمل میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شاہ صاحب نے مصفی میں "باب زکوٰۃ الفطر" میں یہ روایت نقل کی ہے:۔ "مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۹۱-۹۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حر او عبد ذکر او انثی من المسلمین [1]

اس کے بعد لکھتے ہیں۔

«واز لفظ مسلمین ظاہر شد کہ بر کافر لازم نیست و نہ بر مسلمان از عوض کافر» [2]

اس سے اتنی بات تو صراحۃً معلوم ہو گئی کہ شاہ صاحب کے نزدیک کافر پر یا کافر کی طرف سے مسلمان پر صدقۂ فطر نہیں، لیکن مصفیٰ میں چونکہ شاہ صاحب شرح مؤطا کے پابند ہیں اور مؤطا میں وہ روایت نہیں جس میں حر او عبد مطلق ہے اس لئے شاہ صاحب نے بھی اس روایت سے تعرض نہیں کیا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ روایت شاہ صاحب کے علم میں بھی نہیں، نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ اس مسئلہ میں احناف و شوافع کے باہمی اختلاف سے ناواقف ہیں، کیونکہ شاہ صاحب مسوّی میں لکھتے ہیں۔

«وفیہ انہ لا تجب عن العبد الکافر وعلیہ الشافعی وقال ابو حنیفۃ تجب عنہ» [3]

اور جب شاہ صاحب اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب سے واقف ہیں تو یہ بات بعید از قیاس ہے کہ اس روایت سے واقف نہ ہوں جس سے امام ابو حنیفہؒ استدلال کرتے ہیں اور جس میں حر او عبد مطلق ہے، خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ ہدایہ شاہ صاحب کے سامنے ہے جس کے حوالے انھوں نے مصفیٰ میں کثرت سے دیے ہیں اور ہدایہ میں یہ مطلق روایت بھی مذکور ہے [4]

پھر اگر شاہ صاحب نے اس مطلق روایت کا لحاظ نہیں کیا تو اس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ انھوں نے اطلاق و تقیید کے حکم کے بجائے سبب میں واقع ہونے کے باوجود اس مطلق کو مقید پر حمل کیا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اطلاق و تقیید کے حکم یا سبب میں واقع ہونے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا اور جب شاہ صاحب کے نزدیک حمل کے لئے سبب میں اتحاد ضروری ہی نہیں جیسا کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اطلاق و تقیید کے سبب یا حکم میں واقع ہونے کے فرق سے ان کے نزدیک حمل میں فرق واقع ہی کیسے ہو۔

اس پوری گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مطلق کے مقید پر حمل کے لئے صرف حکم میں اتحاد ضروری ہے۔ اتحاد سبب یا اطلاق و تقیید کا سبب کے بجائے حکم میں واقع ہونا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم۔ اور یہ بعینہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

---

[1] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۲۵ ۔ [2] ایضاً ص ۲۲۹ ۔ [3] المسوی ج ۱ ص ۲۲۵ ۔ [4] ہدایہ ج ۱ ص ۱۸۹ ۔

باب ۴

اجماع

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اجماع

اجماع کے معنی اصطلاحاً اجماع کی تعریف یہ ہے:۔

"اتفاق مجتھدی عصر من أمۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی أمر شرعی" [1]

شاہ صاحب اور اجماع کی تعریف شاہ صاحب کے نزدیک اجماع کی تعریف کیا ہے؟ اس پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اجماع کی جس تعریف کو متن میں اختیار کیا گیا ہے اس میں چار باتیں خاص ہیں:۔

۱۔ یہ کہ مجتہدین کا اتفاق ہو۔

۲۔ مجتہدین ایک ہی عصر کے ہوں۔

---

[1] تحریر ص ۳۹۹۔

صدر الشریعہ (تنقیح مع توضیح تلویح ج ۲ ص ۴۱) اور محب اللہ بہاری (مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۱۱) نے بھی بتغیر یسیر اجماع کی یہی تعریف کی ہے۔

اجماع کے بارے میں چونکہ علمائے اصول کے نظریات مختلف ہیں اس لئے ہر مکتب فکر نے اجماع کی تعریف اپنے انداز پر کی ہے۔ چنانچہ کتب اصول میں اجماع کی حسب ذیل تعریفات بھی ملتی ہیں جن میں "مجتہدین" کے بجائے "امت محمد" اور "امر شرعی" کے بجائے "امر من الامور" خاص طور پر قابل لحاظ ہیں۔

(۱) اتفاق أمۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصۃ علی أمر من الامور الدینیۃ (مستصفیٰ ۱ ص ۱۷۳)

(۲) اتفاق المجتھدین من ھذہ الامۃ فی عصر علی أمر من الامور (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۹)

(۳) ھو اتفاق مجتھدی الامۃ بعد وفاۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی أی امر کان (رحمت ج ۲ ص ۲۵۴) نیز ارشاد ص ۷۰ بتغیر یسیر۔

(۴) ھو کل قول قامت حجتہ حتی قول الواحد' یہ تعریف نظام معتزلی نے کی ہے (آمدی ج ۱ ص ۱۰۱)

(۵) ھو الاتفاق المشتمل علی قول المعصوم علیہ السلام' او ھو اتفاق العترۃ علی قول' یہ تعریف شیعہ فرقہ کی ہے (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۹۹ بحوالہ فلسفۃ التشریع المحمدانی ص ۱۱۹)۔

امر شرعی یا حکم شرعی اسے کہتے ہیں جو خطاب شرعی کے بغیر معلوم نہ ہو سکے (تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۴۱)

(۶) ھو اتفاق اھل الحل والعقد علی أمر من الامور' یہ تعریف جاحظ بصری کی ہے (المستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲)۔

[2] أریدبہا الأمۃ فی الاتفاق الذی کالاعتقاد أو القول أو الفعل (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۷)

۳۔ ان مجتہدین کا تعلق امت محمدیہ سے ہو۔

۴۔ اتفاق کسی امر شرعی پر ہو۔

جہاں تک راقم الحروف کے مطالعہ کا تعلق ہے شاہ صاحب نے کہیں مستقلاً اجماع کی تعریف نہیں کی جس سے معلوم ہو کہ ان کے نزدیک اجماع میں ان امور میں سے کن کن کا لحاظ ہے لیکن اس سلسلہ میں مختلف مواقع پر جو کچھ لکھا ہے اس سے کہیں صراحۃً اور کہیں اشارۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی کیا تعریف ہوگی۔

اتفاق مجتہدین کی قید ایک موقع پر لکھتے ہیں:۔

"در حقیقت اجماع اتفاق مجتہدین است" [1]

اس سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہدین کے اتفاق ہی کا نام اجماع ہے۔

عصر واحد کی قید ایک موقع پر فرماتے ہیں۔

"معنی اجماع کہ بزبان علمائے دین شنیدہ باشی این نیست کہ ہمہ مجتہدین بحیثیت باشند فرد در عصر واحد بر مسئلہ اتفاق کنند" [2]

اس سے ضمناً یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اجماع میں عصر واحد کی قید کا شاہ صاحب بھی لحاظ رکھتے ہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اجماع کو ماننے والوں میں سے شذوذ کے سوا کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ قیامت تک کے آنے والے تمام اعصار کے مجتہدین جب تک کسی بات پر متفق نہ ہو جائیں اجماع منعقد نہ ہوگا۔ [3]

---

[1] قرۃ ص ۲۵۱۔

[2] ازالہ ج ۲ ص ۲۶

[3] صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ اجماع کے سلسلہ میں امت کے اتفاق سے صرف ایک عصر کی امت مراد ہے۔ قیامت تک آنے والی تمام امت بحیثیت مجموعی مراد نہیں، کیونکہ جن دلائل سے اجماع کی حجیت ثابت ہوئی ہے ان ہی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اور اگر امت سے قیامت تک کی امت مراد ہو تو قیامت سے قبل جب تک کہ پوری امت دنیا میں نہ آ جائے اور سب کا اتفاق نہ ہو جائے اس پر عمل ممکن نہ ہوگا اور قیامت میں عمل کا سوال ہی نہیں کیونکہ تکلیف ہی یکسر معدوم ہے۔ (ج ۳ ص ۲۲۶) البتہ علامہ شوکانی نے اس مسئلہ میں ابو عیسیٰ الوارث اور ابو عبدالرحمٰن الشافعی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع میں قیامت تک آنے والی امت مراد ہے۔ (ارشاد ص ۸۳)۔

Toobaa-elibra .blogspot.com

مجتہدین کے امتِ محمدیہ میں سے ہونے کی قید

ایک مقام پر حضرت صدیقؓ و فاروقؓ کی فضیلت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"منکران بکلٔ اسلام متفق اند بر دو قول و آں نفی قول ثالث است"۔ [۱]

اجماع علی قولین یا علی نفی القول الثالث، اجماع کی ایک مستقل صورت ہے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا اور اجماع کی اس صورت میں "منکران بکلٔ اسلام" کے الفاظ واضح طور پر اشارہ کر رہے ہیں کہ شاہ صاحب کے نزدیک اجماع میں جن مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار ہے وہ امت محمدیہ (علی صاحبہا الصلوۃ والسلام) ہی کے مجتہدین ہوں گے۔

اس کے علاوہ بھی شاہ صاحب نے اجماع کے بارے میں جہاں کہیں جو کچھ کہا ہے اس مجموعہ کو سامنے رکھنے کے بعد اس میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ ان کے نزدیک اجماع میں اس قید کا بھی لحاظ ہے کہ ان مجتہدین کا امت محمدیہ میں سے ہونا ضروری ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ اجماع کے قائل ہیں ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اجماع میں جو شریعت کی اصل ثالث ہے دوسری امتیوں کے مجتہدین کا بھی اعتبار ہے۔ گویا اجماع میں اس قید کا لحاظ بجائے خود ایک متفق علیہ اجماعی مسئلہ ہے اور ظاہر ہے کہ شاہ صاحب اس کی مخالفت کبھی نہیں کر سکتے۔

امر شرعی کی قید

البتہ شاہ صاحب کے کلام سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اجماع میں "علی امر شرعی" کی قید کا لحاظ کرتے ہیں یا "علی امر من الامور" کی قید کا۔ اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ پہلی صورت میں اس کے تحت صرف شرعی امور آتے ہیں اور دوسری صورت میں انتظامی، عرفی اور دوسرے دنیاوی امور بھی۔

لیکن راقم الحروف کی نظر سے ایسا کوئی مقام نہیں گزرا جہاں شاہ صاحب نے کسی غیر شرعی امر پر اتفاق کو بھی اصطلاحی اجماع میں سے شمار کیا ہو۔ واللہ اعلم۔

اجماع کی حجیت

شیعہ، خوارج اور نظام معتزلی کے سوا مسلمانوں کی اکثریت اس پر متفق ہے کہ اجماع ایک شرعی حجت ہے، اس پر عمل واجب ہے [۲]

---

[۱] قرۃ ص ۱۰۔

[۲] آمدی ج ۱ ص ۱۰۳، المعتمد ج ۲ ص ۴۵۷۔

اور اس کی مخالفت حرام ہے [۱]

امام بزدوی نے تو یہاں تک فرمایا کہ جس نے اجماع کا انکار کیا اس نے اپنا دین باطل کیا، اس لئے کہ تمام اصول دین کا مرجع اور مدار مسلمانوں کے اجماع ہی پر ہے [۲]

شاہ صاحب اجماع کو شریعت کے اصول اربعہ میں سے تیسری اصل مانتے ہیں اور اس کی تصریح انہوں نے متعدد مقامات پر کی ہے [۳]۔ مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"و اصل ثالث از اصول شریعت اجماع است" [۴]

شاہ صاحب اجماع کو علم کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیتے ہیں، اور ان کے نزدیک احکام میں یقین پیدا کرنے اور علوم نبیلہ سے مستفید ہونے میں اجماع سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں۔ چنانچہ

---

[۱] مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۸۔ شیعہ صرف اس اجماع کے قائل ہیں جس میں قول معصوم بھی شامل ہو گویا ان کے نزدیک اجماع بحیثیت اجماع حجت نہیں بلکہ صرف اس لئے حجت ہے کہ اس میں قول معصوم بھی شامل ہوتا ہے ورنہ قول معصوم اجماع کے بغیر بھی ان کے نزدیک حجت ہے۔ (اسنوی شرح منہاج ج ۲ ص ۲۳۳، کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۷) خوارج کہتے ہیں کہ حدوث فرقت سے قبل صحابہ کا اجماع حجت ہے اور حدوث فرقت کے بعد صرف ان کے اپنے گروہ کا اجماع معتبر ہے اس لئے کہ اجماع صرف مؤمنین کا معتبر ہوتا ہے اور ان کے نزدیک ان کے سوا کوئی مؤمن نہیں۔ (اسنوی ج ۲ ص ۲۳۳، ۲۳۴)

نظام اس کے قائل ہیں کہ اجماع محال ہے (ایضاً ص ۲۳۱) لیکن نظام کے نزدیک وہ اجماع محال ہے جو ضروریات دین سے متعلق نہ ہو۔ (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۷)

نظام کے بارے میں صاحب نزہۃ شرح الملل لکھتے ہیں: "ابراہیم بن سیار النظام البصری کان ینظم الخرز فی سوق البصرۃ، توفی فی حدود ست و ثلاثین و مائتین و کان یدمن الخمر و یجاھر الفسوق" (ص ۲/ ۸۲، ۸۳)

صاحب ابہاج شرح منہاج لکھتے ہیں: "کان نظام یقول انکر الاجماع لقصد الطعن فی الشریعۃ ولکن ذالک انکر الخبر المتواتر مع خروجہ روات عن حد الحصر مع قولہ بان خبر الواحد قد یفید العلم فاعجب لھذا المخذول و انکر القیاس کما سیاتی وکل ذالک حرصاً منہ لعنہ اللہ علیٰ ان یبطل الشریعۃ ... من الموحدین وان اشتھر الاعتزال فھو من سجل الشرع ... علیہ ... فی الشریعۃ المطھرۃ۔"

علمائے اسلام اس پر متفق ہیں کہ اجماع ایک شرعی حجت ہے۔ سنت سے منحرف اقلیتی فرقوں کا اجماع کو نہ ماننا بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے جبکہ اجماع کے حجت ہونے کے ماننے سے ان کے لئے اپنا مسلک قائم نہیں رہ سکتا۔

[۲] [illegible] ۸۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"درایں اجماع و مشاورۂ صحابہ کہ اصل ثالث است و در استفادۂ یقین در احکام ملت خوب تر
اثار منصوص نیست در اکثر مسائل پیش آوردہ اند دمیں شیخین [1]"

دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

"وہیچ چیز اقرب بعلوم انبیا علیہم الصلوات مانند اجماع علیہ نیست زیرا کہ قطع در بسیارے از
مسائل تشبیہ بوت اجماع میسر نمی شود و اتفاق امت بغیر اجماع بدست نمی آید بعد ضلالت
در میان امت ہم ز اتفاق نیست منافی تفرق مبالات ہر چند اتفاق بیشتر تفرق کمتر [2]"

ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔

"طریقہ مشاورہ و اجماع اعلیٰ علے است کہ در امت منصور گردد [3]"

شاہ صاحب نے اصولی طور پر اجماع کو اصل ثالث کی حیثیت سے صرف تسلیم ہی نہیں کیا بلکہ عملاً مختلف مواقع پر اجماع کی مختلف اقسام سے استدلال بھی کیا ہے۔ مثلاً ایک موقع پر حضرت فاروقؓ پر حضرت صدیقؓ کی افضلیت بتاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اگر فتح بلدان و نشر دین مجرد فضیلت باشد می باید کہ فاروق افضل باشد از صدیق و
آں باطل است باجماع" [4]

ایک اور موقع پر اجماع سے حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اما اثبات خلافت خلفاء پس طرق بسیار دارد از آنجملہ اجماع صحابہ بر خلافت صدیق اکبرؓ [5]"

پاؤں دھونے سے متعلق ایک فرعی مسئلہ میں اجماع سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اگر کسے گوید کہ یک دست و یک پا شستن فرض است و شستن دست و پائے دیگر واجب زیرا کہ
مقابلہ جمع با جمع مقابلہ واحد بواحد مقتضی میکند ایں را بر شمولو بین گو مخالفت اجماع است [6]"

مصفّی میں اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن میں شاہ صاحب نے اجماع سے استدلال کیا ہے۔

---

[1] قرہ ص ۵۶ [2] ایضاً ص ۵۹
[3] ایضاً ص ۲۲۷ [4] ایضاً ص ۲۱۹
[5] ایضاً ص ۳۳ [6] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۳

اجماع کی قطعیت یا ظنیت

اجماع قطعی حجت ہے یا ظنی اس میں علماء اصول کا اختلاف ہے اور اس مسئلہ میں حسب ذیل چند اقوال ملتے ہیں:۔

۱. قطعی حجت ہے [1]

۲. ظنی حجت ہے [2]

۳. اجماع کو معتبر سمجھنے والے جس اجماع کی حجیت پر متفق ہیں (یعنی اجماع نصی) وہ قطعی ہے اور جس میں مختلف ہیں مثلاً اجماع سکوتی یا وہ اجماع جس کا مخالف نادر ہو وہ ظنی ہے [3]

۴. امام بزدوی اور احناف کی ایک جماعت صحابہؓ کے اجماع کو کتاب یا خبر متواتر کی طرح، صحابہ کے سوا دوسروں کے اجماع کو خبر مشہور کی طرح، اور اس اجماع کو جس میں عصر سابق میں اختلاف بھی ہو چکا ہو خبر واحد کی طرح مانتے ہیں۔ [4]

گویا ان حضرات کے نزدیک پہلی صورت میں اجماع قطعی ہوگا، باقی دونوں صورتوں میں ظنی۔ اگرچہ دوسری صورت میں اس کی ظنیت نسبتہً قوی ہوگی۔

شاہ صاحب کے نزدیک اجماع کی قطعیت یا ظنیت

شاہ صاحب نے متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے۔ اس کا ذکر انھوں نے کہیں اصالۃً کیا ہے کہیں ضمناً [5]

لیکن اجماع کی ہر صورت ان کے نزدیک قطعی نہیں، وہ صرف اس اجماع کو قطعی مانتے ہیں جس میں پہلے اختلاف نہ ہوا ہو اور اگر مسئلہ میں پہلے اختلاف ہو چکا ہو پھر اس پر اجماع ہو تو ان کے نزدیک یہ اجماع ظنی ہوگا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"در علم اصول فقہ مقرر و مبرہن شدہ است کہ اجماع دلیل قطعی است لیکن نہ جمیع انواع و
اقسام مثل قطعی ہم آنست کہ در آنجا اختلاف اصلاً نبود و آنکہ بعد اختلاف بود اگرچہ شاذ و

---

[1] صیرفی، ابن برہان، بزدوی اور سرخسی کا یہی قول ہے۔ اصفہانی نے اسی قول کو اکثر کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ مشہور یہی ہے۔ (ارشاد ص ۵۸)۔

[2] ایک جماعت کا یہی قول ہے اور امام رازی اور آمدی بھی اسی کے قائل ہیں۔ (ایضاً ص ۷۹)۔

[3] ایضاً [4] ایضاً۔

[5] قرہ ص ۵۹، ۲۳۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تا وقتیکہ ظنی بود و از قطعیت برآید ہر چند آں خلاف بحث شنود و شد وقتیکہ عہد بہ بعد
مانع از انعقاد اجماع نباید لیکن در اتحاد دو عصر درجۂ قطعیت بہ تاخیر می شود۔ [1]

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ شاہ صاحب کی اس عبارت میں کہ "در آنجا خلاف اصلا نبود"
"خلاف" سے کیا مراد ہے۔ خلاف یا اختلاف کی دو صورتیں ہیں خلاف مستقر اور خلاف غیر مستقر۔ [2]
بظاہر ذہن کا نہادہ اس طرف ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں مطلق اختلاف مراد لیا ہے خواہ
مستقر ہو یا غیر مستقر۔ اور لفظ "اصلا" کا اشارہ بھی اسی طرف ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کی مراد یہاں خلاف مستقر ہے اس لیے کہ انھوں نے خود
اختلاف کے متعلق لکھا ہے کہ

"اختلاف آن نیست کہ دو شخصے مشاورہ قول کنند تا وقتیکہ خلاف منقح شود در جانب
قول اجماع کنند۔ اختلاف آنست کہ ہر دو قول مستقر پیدا شود و ہر یکے بجانب خود کشد و ہم
دیگر را مخالف خواہد۔ [3]

گویا اختلاف جب تک مستقر نہ ہو اسے شاہ صاحب اختلاف شمار ہی نہیں کرتے۔ وہ اختلاف کہتے
ہی اسے ہیں جو مستقر ہو جائے۔

ورنہ اگر اجماع قطعی یہی ہے کہ اس میں پہلے بالکل اختلاف نہ ہوا ہو اور اختلاف سے
مطلقاً اختلاف مراد ہو خواہ وہ غیر مستقر ہی کیوں نہ ہو تو شاہ صاحب کے طریقے کے مطابق کہا جا سکتا ہے
کہ ایسے اجماع قطعی کا وجود کبھی نہیں ہوا کیونکہ شاہ صاحب ایک جگہ صاف طور پر فرماتے ہیں کہ

"مستور نیست از آنچہ اکثر اجماعیات می نامند مگر فی الحقیقت در آں خلاف نقل کردہ می شود۔ [4]

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں:

"بیک اجماع سکوتی یافت نشد و اولی آنچہ اختلاف صحابہ ... بعد ... منقول گشتہ۔ [5]

---

[1] قرۃ، ص ۳۵۴-۳۵۵۔

[2] اگر اختلاف قائم رہے اور کسی ایک قول پر سب کا اجماع نہ ہو سکے تو اسے خلاف مستقر کہتے ہیں اور اگر ابتداءً اختلاف ہو لیکن بالآخر سب ایک بات پر متفق ہو گئے تو اسے خلاف غیر مستقر کہا جاتا ہے۔

[3] ازالۃ ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۱۔ [4] ایضاً ج ۲ ص ۸۵

[5] قرۃ، ص ۲۵۱-۲۵۲۔

حالانکہ شاہ صاحب اجماع قطعی کے وقوع کے قائل ہیں نظراً بھی جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ اور
عملاً بھی مانعین زکوٰۃ سے قتال کے بارے میں صحابہؓ کا اجماع جس میں خلاف مستقر ہوا اور بالآخر سب کا
اجماع ہو گیا۔ اور اجماع صحابہؓ کو شاہ صاحب اس درجہ قطعی مانتے ہیں کہ اسے مدار شریعت قرار دیتے ہیں
اور اس کے مخالف کی نجات کے قائل نہیں۔ [1]

اجماع کی حجیت کے دلائل

علمائے اصول نے اجماع کی حجیت پر منقول و معقول ہر قسم کے دلائل سے استدلال کیا ہے۔ منقول دلائل میں کتاب اللہ کی آیات بھی ہیں اور احادیث رسول بھی۔

کتاب اللہ کی جن آیات سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ "ومن* یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین
نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا" [2]

۲۔ "وکذلک جعلناکم امۃ وسطا لتکونوا شہداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شہیدا" [3]

۳۔ "کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنہون عن المنکر" [4]

۴۔ "واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا" [5]

۵۔ "یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم
فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول" [6]

۶۔ "یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصادقین" [7]

---

[1] ازالۃ ج ۱، ص ۱۰۹، ۱۳۸۔

* امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے حجیت اجماع کی قرآنی دلیل پوچھی تو وہ تین روز تک گھر میں معتکف رہے اور روزانہ تین بار اول سے آخر تک قرآن کی تلاوت کی تب جا کر ان کی سمجھ میں یہ دلیل آئی اور چوتھے روز گھر سے نکل کر انھوں نے اس کا اظہار کیا۔ (ارشاد شرح اللمع ص ۵۰۹)

[2] نساء (۴) ۱۱۵۔

[3] بقرہ (۲) ۱۴۳۔

[4] آل عمران (۳) ۱۱۰ [5] ایضاً ۱۰۳

[6] نساء (۴) ۵۹۔

[7] توبہ (۹) ۱۱۹

Toobaa-elibrary.blogspot.com

عام طور سے کتب اصول میں یہی چھ آیات ملتی ہیں جن سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے [1]۔ اگرچہ بعض حضرات مثلاً سرخسیؒ [2] اور صدر الشریعہؒ نے ان کے علاوہ بھی بعض آیات سے استدلال کیا ہے۔

اجماع کی حجیت پر جن احادیث سے استدلال کیا جاتا ہے، وہ اتنی کثیر ہیں جنھیں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ احادیث مشہور بھی ہیں اور کسی نے ان کا انکار بھی نہیں کیا ہے [3] اور اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کہ اجماع ایک حجت قطعیہ ہے قریب ترین طریقہ سنت ہی کا طریقہ ہے [4]۔

کتب اصول میں اس سلسلہ کی جو احادیث ملتی ہیں ان میں سے بعض احادیث ایسی بھی ہیں جو متنوع طرق کے ساتھ ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتی ہیں لیکن تعدد طرق کی وجہ سے ان کے الفاظ مختلف ہیں۔ ذیل میں اس قسم کی احادیث میں سے صرف ایک ایک حدیث درج کی جاتی ہے ان میں سے ہر حدیث کے شواہد اور متابعات کتب احادیث میں ملتے ہیں۔

۱۔ "لن تجتمع أمتي على الضلالة" [5]

۲۔ "يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار" [6]

۳۔ "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون" [7]

۴۔ "عليكم بالسواد الأعظم" [8]

۵۔ "من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه" [9]

---

[1] ان میں سے چھٹی آیت کا ذکر کشف بزدوی ج ۳ ص ۹۷۸ میں ہے اور پہلی پانچ آیات کا ذکر آمدی نے (ج ۱ ص ۲۰۳-۲۱۰) میں کیا ہے۔ [2] اصول سرخسی ج ۱ ص ۲۹۶، ۲۹۵۔

[3] توضیح ج ۲ ص ۴۴ تا ۴۵ میر کتاب الثانی نے بھی بعض مزید آیات ذکر کی ہیں۔ (الشامل ج ۱ ص ۷۷)۔

[4] آمدی ج ۱ ص ۲۱۷، کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۵۸

[5] آمدی حوالہ سابقہ۔ صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں "الحجج المتعلقة بالسنة في إثبات كون الإجماع حجة وهي أدل على الغرض من نصوص الكتاب وإن كانت دونها من جهة التواتر" (ج ۳ ص ۹۸۰)۔

[6] أخرجه الطبراني في الكبير من حديث ابن عمر ... ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں إن أمتي لا تجتمع على ضلالة (ج ۲ ص ۲۹۲) علامہ ابن حزم نے "أمتي لا تجتمع على خطأ" اور "على الضلالة" کے بارے میں لکھا ہے کہ معناہ صحیح وإن لم يصح لفظه ولا سنده (الاحکام ج ۴ ص ۱۳۲)

[7] ترمذی ابواب الفتن باب ما جاء في الخوارج، مشکاۃ ص ۵۰۱۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

۶۔ "تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة، قيل: يا رسول الله ومن تلك الفرقة؟ قال: هي الجماعة" [1]

۷۔ "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين" [2]

۸۔ "ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله تعالى، ونصيحة المسلمين، ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من ورائهم" [3]

۹۔ "من أراد منكم بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد" [4]

۱۰۔ "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" [5]

شاہ صاحب اور حجیت اجماع کے دلائل

حجیت اجماع کے سلسلہ میں گذشتہ صفحات میں جن احادیث کا ذکر کیا گیا ہے، شاہ صاحب نے ان تمام احادیث کو ذکر کیا ہے اور اختلاف طرق کی وجہ سے ان کے الفاظ میں جو اختلاف ہے ان سب کو جمع کر دیا ہے [6]

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اجماع کو حجت قطعیہ ثابت کرنے کے لئے قریب ترین طریقہ احادیث

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) [8] بخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ ج ۲ ص ۱۰۸۷، مسلم کتاب الامارۃ والجماعۃ [9] ابن ماجہ ج ۲ ص ۲۹۲۔

[10] أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم في مستدركه من حديث أبي ذر (ازالۃ الخفا ص ۸۰)

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] ابوداؤد، کتاب السنۃ۔

[2] قطعة من حديث رواه أبو داود ج ۲ ص ۲۸۱ وابن ماجہ ج ۱ ص ۲۰۔

[3] الرسالۃ (بحوالہ ڈاکٹر یوسف موسیٰ تاریخ الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۱۱۱)۔

[4] أخرجه الحاكم بمعناه (ج ۱ ص ۱۱۳) ترمذی ج ۲ ص ۱۰۰۹۔

[5] صنعانی نے سخاوی اور علائی وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ حدیث نہیں بلکہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے (فلسفۃ التشریع ص ۱۱۸)۔

امام شافعی فرماتے ہیں "لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين لم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا لزوم قول جماعتهم، وكان معقولا أن جماعتهم لا تجهل كلها، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن الجهل لا يكون إلا في الفرقة وأما الجماعة فلا يكون فيها الجهل، فمن قال بقول جماعتهم فقد لزم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ..." (الأم ج ۷ ص ۱۲۷)

[6] ازالہ ج ۱ ص ۱۱۶، ۱۱۸۔

Toobaa-elibra y.blogspot.com

ہی ہیں، اور ان احادیث میں سے حدیث لن تجتمع أمتی علی الضلالة بقول غزالی مقصود پر دلالت کرنے میں سب سے زیادہ قوی ہے۔[1]

لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگرچہ جمہور فقہا اس حدیث سے اجماع کی حجیت ثابت کرتے ہیں مگر واقعہ یہ ہے کہ اس سے اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امت محمدیہ میں ایک گروہ ہمیشہ رہے گا جو دین کو قائم رکھے گا چنانچہ لکھتے ہیں :-

"و تواتر عنه السلام لا تجتمع أمتی علی الضلالة یعنی بذلك أنه لا یزال فی أمته صلی الله علیه وسلم قوم یقومون بالأمر ولا یعنی بذلك الإجماع"[2]

دوسری جگہ لکھتے ہیں :-

"لا تزال طائفة من أمتی قائمة بأمر الله لا یضرهم من خذلهم أو خالفهم حتی یأتی أمر الله وهم ظاهرون علی الناس محتمل است کہ حدیث لا تجتمع أمتی علی الضلالة بر موافقت ہمیں حدیث محمول باشد بر آنکہ الغیر برحق باشد آخر سنت وہ بفہم ہر جا ملت - بمعنی حجیت اجماع لکن المعنی الأول هو المشهور والذی حمل علیه جماهیر الفقهاء. والله أعلم"[3]

گویا شاہ صاحب کے نزدیک نہ صرف لا تجتمع الحدیث بلکہ لا تزال طائفة الحدیث سے بھی اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی ۔

ان دو احادیث کے ساتھ ساتھ، اس سلسلہ کی جتنی احادیث شاہ صاحب نے ذکر کی ہیں وہ بھی ان کے نزدیک مطلق اجماع کی حجیت ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں چنانچہ ان تمام احادیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں ۔

"واز ہمیں طرق کثیرہ معلوم می شود کہ احادیث نہی مفارقت جماعت و امر اتباع سواد اعظم ہر دو الفاظ آن بدل گشتہ ہر دو علت از بیان آنحضرت تراود و ہر دو مصلحت از اشارات آن مفہوم

[1] امام غزالی فرماتے ہیں "هذا الحدیث من حیث اللفظ أقوی وأدل علی المقصود ولكن لیس بالمتواتر کالکتاب والکتاب متواتر ولكن لیس بنص" (مستصفی ج ۱ ص ۱۷۵) ۔

[2] تفہیمات ج ۲ ص ۱۱۸ ۔ [3] ازالہ ج ۱ ص ۱۱۸، ۱۱۹ ۔

می شود کہ اقامت خلافت کہ تتبع چندیں فوائد است و دیگر حفاظت از اختلاف اہل آن پس تبادر فہم آن است کہ صریح حکم در بیان محل است کہ خلیفہ راشد حکمے فرماید بعد مشاورہ اہل علم کل ایشان یا جمہور ایشان و آن حکم محکم شود در مسلمین۔ اما اتفاقیات جمہور فقہاء چون صورت خلافت باز یافتہ نباشد و ہر جمہور مذہب مختلف چون در فیصل مجتہد فیہ قضا کنند واجب الاتباع است حق باز آن اصل منصوص از جہت مشارکت در علت نظری"[1]

شاہ صاحب کے اس کلام کا تجزیہ کرنے سے ہمیں حسب ذیل باتیں معلوم ہوئی ہیں :-

۱ ۔ مسئلہ کی دراصل تین صورتیں ہیں۔

(الف) کوئی خلیفہ راشد مشورہ کے بعد کوئی حکم دے اور تمام مسلمان اسے قبول کر لیں اور اس طرح اجماع کی صورت پیدا ہو جائے۔

(ب) خلیفہ راشد کے حکم کے بغیر جمہور فقہا کسی مسئلہ پر متفق ہو جائیں۔

(ج) خلیفہ راشد کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں کوئی حکم دے اور اس پر سب متفق نہ ہوں۔

۲ ۔ ان احادیث میں جماعت سے علیحدگی کی ممانعت اور سواد اعظم کی اتباع کا جو حکم دیا گیا ہے اس کی علتیں اور مصلحتیں دو ہیں ایک اقامت خلافت دوسری اختلاف سے ملت کی حفاظت۔

۳ ۔ یہ دونوں علتیں چونکہ مسئلہ کی صرف پہلی صورت میں پائی جاتی ہیں اس لئے ان احادیث کی صریح دلالت اجماع کی صرف اسی صورت خاصہ پر ہے اور صرف یہی صورت ان احادیث کی رو سے منصوص قرار پائے گی۔

۴ ۔ مسئلہ کی باقی دو صورتیں واجب الاتباع ضرور ہیں لیکن ان احادیث کی صریح دلالت ان پر نہیں، اس لئے وہ منصوص ہونے کے بجائے منصوص سے ملحق ہوں گی کیونکہ دوسری صورت میں پہلی علت (یا علت کی پہلی شق) پائی جاتی ہے یعنی اختلاف سے ملت کی حفاظت اور تیسری صورت میں دوسری علت (یا علت کی دوسری شق) پائی جاتی ہے یعنی اقامت خلافت۔

اس تجزیہ کے بعد یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک ان احادیث سے

[1] ازالہ ج ۱ ص ۱۱۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مراد مطلق اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی [1] بلکہ صرف اس اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے جس کی اساس مشاورت کے بعد خلیفہ کا حکم ہو اور ظاہر ہے کہ خلیفہ کا حکم اگر کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں ہو اور اس پر اجماع نہ بھی ہو تب بھی وہ شاہ صاحب کے نزدیک واجب الاتباع ہے۔ اس پر اجماع ہو جانے کی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ اس میں مزید قوت پیدا ہو جائے۔

---

[1] شاہ صاحب نے تو صرف اسی پر کفایت کیا ہے لیکن صدر الشریعہ نے "ومن یشاقق الرسول" الآیۃ "کنتم خیر أمة" الآیۃ "وکذلک جعلناکم" الآیۃ "لا تجتمع أمتی" حدیث اور "ما رآہ المسلمون" والی حدیث کے بارے میں فرمایا کہ ان سے اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی چنانچہ یہ آیات و احادیث ذکر کرنے کے بعد وہ لکھتے ہیں:

"ھذہ ھی الأدلة المشھورة علی أن الإجماع حجة. فقوله تعالی "ومن یشاقق الرسول" فقد حرم ما علیه ثم غیرہ من الآیات تدل علی أن اتفاق مجتھدی عصر واحد حجة لیست بقویة وما ذکر من أخبار الآحاد فبلوغ مجموعھا إلی حد التواتر غیر مسلم والإجماع دلیل قاطع یکفر جاحدہ فیجب أن تکون الدلائل الدالة علی أنه دلیل قاطع قطعیة الدلالة علی ھذا المدلول المطلوب" (تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۴۸، ۴۹)

اس کے بعد صدر الشریعہ نے حسب ذیل مزید دلائل پیش کئے ہیں جن سے ان کے خیال کے مطابق اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔

"ولا تکونوا کالذین تفرقوا" الآیۃ "وما تفرق الذین أوتوا الکتاب" الآیۃ "فلا تفرقوا" الآیۃ "أطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم" الآیۃ "فاسئلوا أھل الذکر" الآیۃ "وما کان اللہ لیضل قوما" الآیۃ "ونفس وما سواھا" الآیۃ "ید اللہ علی الجماعة" "من خالف الجماعة قید شبر" الحدیث "علیکم بالسواد الأعظم" (توضیح ج ۲ ص ۴۹، ۵۱)

لیکن علامہ تفتازانی نے ان دلائل کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ "والعجب من المصنف کیف … ان ھذہ الآیات … قطعیة الدلالة علی کون الإجماع حجة قطعیة وأورد مما … لا دلالة فیه علی المطلوب بوجه من الوجوہ" (تلویح ج ۲ ص ۵۰)۔

حقیقت یہ ہے کہ اجماع کی حجیت پر منقول دلائل میں سے جتنے دلائل ہیں ان پر اعتراضات اور ان کے جوابات سے کتب اصول بھری ہوئی ہیں اور ان میں سے کوئی دلیل ایسی نہیں جو اجماع کو حجت اور واجب الاتباع ثابت کرنے میں قطعی ہو۔ اسی لئے صاحب مسلم نے امام الحرمین کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ "ولذا إمام الحرمین فقد اعترف بأنه لیس فی السمعیات قاطع علی أن الإجماع واجب الاتباع وسلك طریقا آخر عقلیا" اور پھر اس عقلی طریق کے بارے میں بھی امام الحرمین نے کہا کہ "… الدلالة ضعیفة" (… ج ۲ ص ۲۲۹ - ۲۳۰)۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ایک موقع پر تو شاہ صاحب نے صاف طور پر لکھ دیا ہے کہ اجماع کے معنی ہی یہ ہیں کہ خلیفہ اہل رائے کے مشورہ کے بعد کوئی حکم دے اور وہ نافذ ہو کر پورے عالم اسلام میں متمکن ہو جائے چنانچہ لکھتے ہیں

"معنی اجماع حکم خلیفہ است بچیزے بعد مشاورۂ ذوی الرائے یا بغیر آن و نفاذ آں حکم تا آنکہ شائع شد و در عالم متمکن گشت، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین من بعدی الحدیث" [1]

منکر اجماع کا حکم

معلوم ہو چکا ہے کہ اجماع سے جو حکم ثابت ہو اس کی اتباع واجب اور اس کی مخالفت حرام ہے [2] لیکن اگر کوئی شخص اس کی مخالفت کرے تو اس پر کیا حکم لگایا جائے گا۔ اس سلسلہ میں دو باتوں پر سب کا اتفاق ہے۔

ایک یہ کہ اجماع ظنی کا منکر کافر نہیں [3]۔ مثلاً اجماع سکوتی [4] یا وہ اجماع جو

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) اسی لئے حجیت اجماع کے سلسلہ میں سب سے زیادہ دل لگتی بات وہ ہے جو شیخ سبکی نے جمع الجوامع میں کہی ہے کہ "والذی ینشرح له الصدر … فیما بینی … أنه إن الظن الناشئ عن الأمارات إذا تعاضدت مع کثرتھا … إلی القطع وأن علی الإجماع أدلة کثیرة من الکتاب والأحادیث عدید من السنة وتواترات … من المعقول أنتج المجموع من ذلك أن أمته لا تجتمع علی الضلالة وحصل القاطع من المجموع لا من واحد بعینه" (تقریر شرح التحریر ص ۸۵)۔ اصل یہ ہے کہ صرف شریعت ہی نہیں دنیا کے تمام علوم و فنون اپنے بیشتر معاملات میں بلکہ دنیا کے تمام لوگ عام دنیاوی باتوں میں بھی اجماع کا اعتبار کرتے ہیں، اس لئے اجماع کی حجیت بدیہیات میں سے ہے اور بدیہیات کے لئے دلائل کی ضرورت نہیں صرف تنبیہات کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر بدیہیات کو دلائل کے خانہ میں گھسیٹا جائے تو اس کے اثبات میں قوت کی بجائے ضعف پیدا ہو جاتا ہے، جیسے دن میں دوپہر کے وقت اگر آفتاب کے وجود کو دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے وجود کی قطعیت ظنیت بلکہ شک میں تبدیل ہو جائے اس لئے اگر اجماع کی حجیت پر کوئی قطعی سمعی دلیل نہ ہو تب بھی اس کی حجیت میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] ازالہ ج ۱ ص ۲۶۔

[2] مسلم ج ۱ ص ۱۹۸ [3] آمدی ج ۱ ص ۱۴۳۔

[4] اجماع سکوتی باوجودیکہ احناف کے نزدیک قطعی ہوتا ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں جیسے کہ عام کا موجب احناف کے نزدیک قطعی ہوتا ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں اس لئے کہ دونوں میں مخالفت کا متمسک ایسی دلیل ہوتی ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۳)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بطریقِ آحاد منقول ہو[۱]

دوسرے یہ کہ وہ اجماع قطعی[۲] جو ضروریاتِ دین میں سے کسی مسئلہ سے متعلق ہو اور جس کے ادراک میں خواص و عوام سب ہی شریک ہوتے ہیں اس کا منکر کافر ہے[۳] مثلاً عبادت، غیب، توحید و رسالت کے اعتقاد کی فرضیت[۴]، یا نماز میں کعبہ کی طرف رخ کرنے کی فرضیت[۵] یا نمازوں میں رکعات کی تعداد یا حج اور روزہ کا زمانہ، یا زنا، شرب خمر، سرقہ اور سود کی حرمت[۶]

علامہ تفتازانی نے اس کی تصریح کی ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں، جو کچھ اختلاف ہے، وہ ان کے سوا دوسری صورتوں میں ہے[۷]

صحابہ کا اجماع، یا اجماعِ قطعی جو ضروریاتِ دین میں سے کسی مسئلہ سے متعلق نہیں اور جس کا ادراک صرف خواص کا کام ہے اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس کا منکر کافر ہے، بعض کے نزدیک کافر نہیں[۸] مثلاً اجارہ کی صحت[۹]، یا کسی عورت کو اس کی پھوپھی کے ساتھ نکاح میں جمع کرنے کی

---

[۱] اگر سلف کا اجماع اس طرح منقول ہو کر ہم تک پہنچے کہ اس منقول پر ہر عصر کا اجماع ہوتا رہے تو یہ ایسا ہے جیسے حدیث متواتر کا نقل اور اگر یہ نقل افراد کے ذریعہ ہوا ہو تو ایسا ہے جیسے خبر واحد کا نقل (مسلم الثبوت [illegible])

[۲] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۱

[۳] بحر العلوم نے لکھا ہے کہ جو اجماع تواتر کے ساتھ منقول ہو اور اس میں پہلے کوئی مستقر اختلاف نہ ہو تو اسے اجماع قطعی کہتے ہیں۔ (فواتح ج ۲ ص ۲۴۳)

[۴] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۲، مسلم وشرحہ فواتح ج ۲ ص ۲۴۳، اکثر لوگ منکرِ اجماع کی تکفیر کے قائل ہیں، لیکن کہتے ہیں کہ مشہور یہ بات ہے کہ اجماع کا خارق کافر ہے حالانکہ یہ قطعاً باطل ہے، اس لئے کہ جو شخص اصل اجماع کا منکر ہو اسے بھی کافر نہیں کہا جا سکتا، ہاں اگر کوئی شخص اجماع کا اعتراف کرے اور اس کی تصدیق بھی کرے کہ یہ اجماع صحیح طریقے سے منقول ہے اس کے باوجود اس حکم کا انکار کرے جو اس اجماع سے ثابت ہے تو اس کی ضرور تکفیر کی جائے گی، امام الحرمین اس سلسلے میں ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ جو شخص شریعت کے ثبوت کے طریقہ کا منکر ہو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی لیکن جو شخص کسی چیز کے بارے میں یہ اعتراف کرے کہ وہ شریعت کی چیز ہے، پھر انکار کرے تو وہ شریعت کا منکر تصور کیا جائے گا کیونکہ شریعت کے کسی جز کا انکار ایسا ہی ہے جیسے کل کا انکار۔ (الشامل ج ۲ ص ۹۳ ، تیسیر ج ۳ ص ۲۵۸)۔

[۵] آمدی ج ۱ ص ۱۴۳ [۶] فواتح ج ۲ ص ۲۴۳

[۷] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۲ [۸] تلویح ج ۲ ص ۴۷

[۹] آمدی ج ۱ ص ۱۴۳، کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۱، ۲۶۳ - [۱۰] آمدی حوالہ سابقہ۔

حرمت، یا قاتل کا وارث نہ ہونا وغیرہ[۱]

شاہ صاحب کے نزدیک منکرِ اجماع کا حکم

شاہ صاحب کے مزاج میں چونکہ تشدد کی بجائے تحمل ہے اس لئے وہ متشدد علماء کی طرح کسی پر کفر یا ضلال کا آسانی کے ساتھ فتویٰ نہیں لگاتے۔ اسی لئے منکرِ اجماع کے کفر یا ضلال کے بارے میں شاہ صاحب نے صراحت کے ساتھ کہیں کوئی بات نہیں کہی۔ البتہ ان کی بعض عبارتوں سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ منکرِ اجماع کا ان کے نزدیک کیا حکم ہے۔

طبقۂ اولیٰ یعنی صحابہ کے اجماع کو شاہ صاحب ان اصولِ اربعہ میں سے مانتے ہیں جن پر شریعت کا مدار ہے اور ان چاروں، یعنی صریح کتاب، صریح سنت مشہور، اجماع طبقۂ اولیٰ اور قیاسِ جلی کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ

"چوں حکمے باین وجہ ثابت شود محال خلاف نمانَد و مخالف معذور نباشد"[۲]

اسی طرح ایک موقع پر فرماتے ہیں:-

"دلیل قطعی کہ انقیاد آں واجب است بمعنی قول مجتہدین خواہد بود"[۳]

ایک جگہ لکھتے ہیں کہ جو شخص اجماعِ امت خصوصاً اجماع خلافت خاصہ کی مخالفت کرے

"عذر اندر آں مخالفت را مجال نہ"[۴]

ان تصریحات میں شاہ صاحب نے چاہے کھل کر منکرِ اجماع پر کفر، فسق یا اثم کا حکم نہ لگایا ہو لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ وہ اجماع کو واجب الاتباع مانتے ہیں، اس کی مخالفت کو جائز تصور نہیں کرتے اور منکرِ اجماع کے نجات کے قائل نہیں۔

کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے

جمہور کے نزدیک صرف ان مجتہدین کا اجماع معتبر ہے جن میں ہوی اور فسق نہ ہو[۵] یعنی جو عدالت سے متصف اور

---

[۱] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۲ [۲] ازالہ ج ۱ ص ۱۰۹

[۳] قرۃ ص ۲۵۱ [۴] ازالہ ج ۱ ص ۱۳۸

[۵] اصول بزدوی (مع کشف) ج ۳ ص ۲۳۷، اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۱۱، تنقیح (مع توضیح تلویح) ج ۲ ص ۴۵، کشف منار ج ۲ ص ۱۰۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جماعت سے مجتنب ہوں [1]

اہلیتِ اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

"در حقیقت اجماع اتفاق مجتہدین است و غیر مجتہدین داخل در حل و عقد نیست پس دلیل ثالث از ادلہ اربعہ کہ اخذ آں واجب است اتفاق مجتہدین است و ہرگاہ مسئلہ بعض اہل تقلید قولے گفتہ باشند و مجتہدین اتفاق نمودہ باشند بر قول دیگر دلیل قطعی کہ اخذ آں واجب است ہمیں قول مجتہدین خواہد بود و طرف قول ایشاں اگر باشد و اگر نباشد موافق باشد و مخالف ہمہ یکساں است [2]"

گویا شاہ صاحب نے امت کو دو گروہوں میں تقسیم کیا مجتہدین اور غیر مجتہدین یا مقلدین، غیر مجتہدین کا لفظ جس طرح عوام کو شامل ہے اسی طرح ان علماء کو بھی شامل ہے جنہیں اجتہاد کا مقام حاصل نہ ہو شاہ صاحب کے نزدیک اجماع میں ان غیر مجتہدین کی مخالفت یا موافقت کا کوئی اعتبار نہیں، الغرض یہ بعینہ وہی بات ہے جو جمہور کہتے ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر دو اہم باتوں کی وضاحت کر دی جائے۔

۱ — اجماع کے حجت شرعیہ ہونے پر عام طور سے ان نصوص سے استدلال کیا جاتا ہے جن میں لفظ امت وارد ہوا ہے، مثلاً "وکذلک جعلناکم امۃ" الآیۃ، "کنتم خیر امۃ" الآیۃ یا "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ" اس لئے جو بات اصل میں غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ ان نصوص میں امت سے کیا مراد ہے۔

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۴۰۔

اہل سنت کے نزدیک خوارج اور روافض کا انعقاد اجماع میں اعتبار نہیں (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۹۶) کیونکہ اہل سنت کے نزدیک یہ تمام فرقے اہل بدعت ہیں۔

کوئی مجتہد اگر فاسق ہو تو بعض شوافع مثلاً ابو اسحٰق شیرازی اور امام الحرمین انعقاد اجماع میں اس کا بھی اعتبار کرتے ہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۸) لیکن شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک اگر وہ فاسق معلن ہو تو اجماع میں اس کا اعتبار نہ ہوگا ورنہ اعتبار ہوگا۔ (اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۱۲)

بعض لوگ کہتے ہیں کہ مجتہد فاسق کے پاس اگر کوئی صالح دلیل موجود ہو تو اجماع میں اس کا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۸)۔

[2] قرۃ ص ۲۵۱۔

اتنی بات تو یقینی ہے کہ امت کے اس عام لفظ میں صرف مسلمان داخل ہیں لیکن تمام مسلمانوں کو ہم تین فرقوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(الف) بچے اور مجنوں۔

(ب) اہل اجتہاد یا اہل حل و عقد۔

(ج) عام مسلمان اور وہ علماء جنہیں اجتہاد کا مقام حاصل نہیں۔

ان میں سے پہلا فریق یقیناً یہاں لفظ امت میں داخل نہیں کیونکہ یہاں امت سے صرف وہ لوگ مراد ہو سکتے ہیں جو مسئلہ کو سمجھ کر موافقت یا مخالفت کر سکیں [1]

دوسرا فریق یقیناً لفظ امت میں داخل ہے اور اجماع میں اس کی موافقت ناگزیر ہے [2]

البتہ تیسرا فریق مشتبہ ہے کہ وہ بھی لفظ امت میں داخل ہوگا یا نہیں اور انعقاد اجماع میں اس کا بھی اعتبار ہوگا یا نہیں [3]

قاضی ابوبکر باقلانی انعقاد اجماع میں عوام تک کا اعتبار کرتے ہیں لیکن جمہور کے نزدیک اجماع میں اس فریق کا اعتبار نہیں [4]

امام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی کی تصریحات کے مطابق علمائے غیر مجتہدین اور وہ متکلم جسے اصول فقہ اور ادلۂ شرعیہ کا علم حاصل ہو اور وہ محدث جسے وجوہ رائے اور طرق مقاییس شرعیہ میں بصیرت نہ ہو یہ سب عوام ہی کے زمرہ میں شمار ہوں گے اور اجماع میں ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا [5]

اصل بات جو قرین قیاس ہے، یہ ہے کہ ہر فن میں صرف اہل فن کا اتفاق معتبر ہوتا ہے اور جو اہل فن نہ ہو اس فن سے متعلق وہ عوام میں سے شمار کیا جاتا ہے چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

"الاجماع المعتبر فی فنون العلم هو اجماع أهل ذالك الفن العارفين به دون من عداهم فالمعتبر فی الاجماع فی المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفی المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين وفی المسائل النحوية قول جميع النحويين

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۹ [2] و [3] ایضاً

[4] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۷، آمدی ج ۱ ص ۱۱۵

[5] اصول بزدوی ج ۳ ص ۲۲۹، اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۱۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"ونحو ذالك، ومن عدا أهل ذالك الفن هو في حكم العوام"[1]

اسنوی نے بھی شرح منہاج میں قریب قریب یہی بات کہی ہے[2]

اور چونکہ تیسرا فریق یعنی عوام اور علمائے غیر مجتہدین اہل فن کی فہرست میں نہیں آتے اس لئے جمہور نے اجماع میں ان کا اعتبار نہیں کیا. البتہ وہ فقیہ جو اصولی نہ ہو یا وہ اصولی جو فقیہ نہ ہو اس میں اختلاف ہے بعض نے اجماع میں صرف پہلے کا اعتبار کیا ہے بعض نے صرف دوسرے کا[3] گویا بعض نے پہلے کو اہل فن شمار کیا ہے بعض نے دوسرے کو۔

لیکن جس اصولی کو فقہ میں بھی تمکن حاصل ہو اس کا یقیناً اجماع میں اعتبار ہوگا[4]

اصحاب ظواہر جو قیاس کی نفی کرتے ہیں وہ اسی لئے طرق اجتہاد سے واقف نہیں ہوتے جمہور کے نزدیک اجماع میں ان کا بھی اعتبار نہیں[5] گویا یہ بھی جمہور کے نزدیک اہل فن نہیں۔

۲ — شرعی احکام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ اصول دین یا امہات شرائع جن کے ادراک میں نہ تو خواص کی کوئی تخصیص ہے اور نہ رائے کی احتیاج ہے مثلاً نقل قرآن یا نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ کی فرضیت ان پر اجماع کے لئے خواص و عوام سب کا اعتبار ہے، حتیٰ کہ اگر بعض عوام نے بھی ان میں اختلاف کیا تو اجماع منعقد نہ ہوگا. لیکن اس کا وقوع نہیں ہوا۔

دوسرے وہ احکام جن کا ادراک خواص یا اہل رائے اور اہل اجتہاد کے ساتھ مخصوص ہے اور جن میں رائے کی احتیاج ہے مثلاً نماز، نکاح، طلاق اور بیع کی تفصیلات، ان میں صرف اہل رائے و اجتہاد کا اتفاق معتبر ہے حتیٰ کہ اگر بعض عوام نے مخالفت کی تو جمہور کے نزدیک ان کا کوئی اعتبار نہیں[6]

لیکن بقول غزالی یہ بھی ایک فرضی مسئلہ ہے جس کا وقوع نہیں ہوا[7]

اصول دین اور امہات شرائع میں اجماع کے سلسلہ میں عوام کے اعتبار کے متعلق صدر الشریعہ نے جو بات کہی ہے وہ انتہائی اہم ہے. وہ فرماتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اگر تمام عوام ان پر متفق نہ ہوں تو اجماع منعقد نہ ہوگا بلکہ مطلب یہ ہے کہ خواص ہوں یا عوام کسی کے لئے یہ ممکن ہی

[1] ارشاد ص ۸۸ — [2] آمدی ج ۱ ص ۱۲۶ — [3] ارشاد ص ۸۰

[4] ج ۲ ص ۲۵۶ — [5] نزہۃ شرح اللمع ص ۴۰۸ — [6] مختصر بزدوی و کشف ج ۳ ص ۲۳۹

نہیں کہ اس کی مخالفت کرسکیں حتیٰ کہ اگر کسی نے بھی مخالفت کی تو وہ کافر ہو جائے گا.[1]

اجماع صحابہؓ

اجماع صحابہ کے سلسلہ میں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ان کا اجماع حجت ہے[2] لیکن داؤد ظاہری اور ان کے متبعین اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کے سوا اکثریت اس کی قائل ہے کہ صرف صحابہ ہی کا اجماع حجت نہیں، بلکہ ہر زمانہ کے لوگوں کا اجماع حجت ہے[3]

شاہ صاحب بھی اجماع صحابہ کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور اس کی تصریح انہوں نے بیشمار مقامات پر کی ہے[4]. لیکن وہ اس کے قائل نہیں کہ صرف صحابہ ہی کا اجماع اجماع ہے بلکہ وہ بعد کے لوگوں کے اجماع کو بھی تسلیم کرتے ہیں چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"بسیارے از مسائل فقہیہ کہ اصحاب در آنجا مباحثہ نکردہ و قیل و قال در آن از ایشان واقع نشدہ و تابعین من بعد ایشان فقہا استنباط آن نمودہ اند بلکہ در بعض صورتہا اجماع کردہ اند"[5]

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"و اتفاقیات مجتہد المصر بحکم خلیفہ باعتبار مصلحت کہ امام شافعی بآن اشارہ کردہ حیث قال انما الغفلۃ فی الفرقۃ فاما الجماعۃ فلا یمکن فیہا کافۃ غفلۃ عن معنی کتاب ولا سنۃ ولا قیاس، مظنۂ اصابت است قال عمر رضی اللہ عنہ، فاقض بما قضی بہ الصالحون"[6]

امام شافعیؒ نے حجیت اجماع پر جو استدلال کیا ہے شاہ صاحب کا اس موقع پر نقل کرنا اور یہ کہنا کہ اس استدلال کی رو سے "اتفاقیات فقہاء امصار بحکم خلیفہ ... مظنۂ اصابت است"

[1] توضیح ج ۲ ص ۴۶۔

[2] ارشاد الفحول ص ۸۰، البتہ قاضی عبد الوہاب نے بعض اہل ظاہر سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ صحابہ کا اجماع حجت نہیں۔ (ایضاً)

[3] آمدی ج ۱ ص ۱۱۲، المعتمد ج ۲ ص ۴۸۳۔

[4] مثلاً ازالہ ج ۱ ص ۲۷، ۵۹، ۹۰، ۱۰۱، ۳۰، ۲۶۰، ۲۸۳ و ج ۲ ص ۸۵ و قرۃ ص ۲۰۵، ۳۲۰، ۳۲۷ وغیرہ

[5] قرۃ ص ۲۳۹۔ — [6] ازالہ ج ۱ ص ۱۱۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

صاف بتا رہا ہے کہ شاہ صاحب ہر زمانے میں اجماع کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ امام شافعی اجماع کو دور صحابہ کے ساتھ مخصوص نہیں مانتے۔ بلکہ ہر زمانے کے مجتہدین کے اتفاق کو اجماع کہتے ہیں۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"فیع اشبار گاہے بنص کتاب اللہ یا احادیث مشہورہ یا قیاس جلی یا اجماع امت مرحومہ خصوصاً ایام خلافت خاصہ" [1]

لفظ "خصوصاً" تخصیص کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور تخصیص کے لئے تعمیم ضروری ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہ صاحب اجماع امت کو اس کی عمومی شکل میں یعنی ہر زمانہ میں تسلیم کرتے ہیں لیکن اگر وہ خصوصیت کے ساتھ خلافت خاصہ یعنی خلفائے راشدین یا بالفاظ دیگر صحابہ کے زمانہ کا اجماع ہو تو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اسی قوی کو شاہ صاحب نے مدار شریعت ٹھہرایا ہے۔ [2]

علاوہ ازیں اجتہاد و تقلید کے باب میں معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب اجتہاد کے دروازے کو مسدود نہیں مانتے بلکہ ہر زمانہ میں مجتہدین کا وجود ضروری قرار دیتے ہیں اور جب ان کے نزدیک ہر زمانے میں مجتہدین کا وجود ضروری ہے تو اجماع کا وقوع بھی ہر زمانہ میں ہو سکے گا کیونکہ مجتہدین کے اتفاق کا نام ہی اجماع ہے اور جب کسی زمانے کے مجتہدین کسی مسئلے پر اتفاق کریں تو اسے اجماع کے سوا اور کیا کہا جائے گا۔

گویا اجتہاد کے دروازے کو کھلا رکھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اجماع کا دروازہ بھی ہر زمانہ میں کھلا رہے گا۔

وقوع اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کے متضاد بیانات

صحابہ کے بعد کے لوگوں کے اجماع کو شاہ صاحب تسلیم کرتے ہیں لیکن اس باب میں ان کے متضاد بیانات ملتے ہیں کہ صحابہؓ کے بعد بھی اجماع کا وقوع ہوا ہے یا نہیں شاہ صاحب کی بعض تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کا وقوع صرف خلفائے ثلثہ کے زمانہ تک ہوا ہے" اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع صحابہؓ کے بعد بھی ہوتا رہا۔

مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"اجماع امت کلمہ ایست مجمل، بعض آنرا بر شاہ فہم و در زمان خلفائے ثلثہ متفق نشدہ و

[1] ازالۃ ج ۱ ص ۱۳۸ [2] ایضاً ص ۷۹۔

بغیر حکم ایشاں منعقد گشتہ پس آنرا ہیچ اعتبار نباشد" [1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف یہ کہ خلفائے ثلثہ کے زمانے کے سوا اور زمانوں میں اجماع نہیں ہوا، بلکہ اگر ہوا بھی ہے تو شاہ صاحب کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں۔

اسی طرح دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"و تحقیق آنست کہ تا ایام حضرت عثمانؓ اختلاف در مسائل فقہیہ واقع نمی شد و ہر محل اختلاف بخلیفہ رجوع می کردند خلیفہ بعد مشاورہ سر اختیار می کرد و ہماں امر مجمع علیہ گشت و بعد حدوث فتنہ ہر عالمے براے خود فتوی می داد و بدیں نمط اختلاف واقع شد" [2]

اسی طرح ازالۃ ج ۱ ص ۱۰۳ میں شاہ صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور ان تمام تصریحات کے برخلاف قرۃ العینین (ص ۲۴۹) میں جو کچھ فرمایا ہے اور جس کی اصل عبارت صفحہ گزشتہ میں نقل کی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب تابعین میں بھی اجماع کے وقوع کو تسلیم کرتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے یہاں اجماع میں خلیفہ کا وجود ایجابی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ حکومت شرعیہ کے بغیر اجماع کا تعلق انعقاد دشوار ہے۔

اجماع کس طرح وقوع میں آتا ہے؟

شاہ صاحب نے اس سلسلے میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر اجماع پر تین دور گزرتے ہیں۔

۱ — سب سے پہلے لوگ اپنے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں اور متعارض قیاسات وجود میں آتے ہیں۔

۲ — پھر لوگوں میں باہم مناظرہ و مراجعہ ہوتا ہے۔

۳ — آخر میں اختلافات ختم ہو جاتے ہیں اور لوگ کسی ایک بات پر متفق ہو جاتے ہیں۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

"پیش از وقوع اجماع اقاویل علماء مختلف می باشد و قیاسات متعارضہ تخریج کنند و بعد تناظر و مراجعہ آں اختلاف منحل می گردد و مراد از تنزیل مشورہ و مراجعات سلف ہیچ اجماع نتوال یافت الا در اول آنجا اختلاف بود و بعد از دلالۃ بعد فتنہ منحل گشت" [3]

[1] ازالۃ ج ۲ ص ۲۸۳۔ [2] ازالۃ ج ۱ ص ۱۳۰۔ [3] قرۃ ص ۲۵۱، ۲۵۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب سلبیات اس اجماع کے بارے میں کہی ہے جس کی سند قیاس ہو؛ "اقیسہ متعارضہ تقریر می کنند" کی عبارت بھی بتاتی ہے۔ اور اگر اجماع کی سند قیاس ہو، تو قرین قیاس بھی ہے کہ اسے ان تین مراحل سے گزرنا چاہئے۔ لیکن اگر اجماع کی سند کتاب وسنت ہو تو اس میں ہمیشہ یہ صورت پائی جانی ضروری نہیں۔

شاہ صاحب کے نزدیک اجماعِ صحابہؓ کی اہمیت

جمہور کے نزدیک اجماعِ صحابہؓ کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ امام بزدوی فرماتے ہیں کہ صحابہ کا نص اجماع، کتاب اللہ کی آیت یا خبر متواتر کی طرح قطعی ہے اور احناف نے عموماً اسی مسلک کو اختیار کیا ہے[1]

شاہ صاحب بھی جمہور کا ساتھ دیتے ہوئے صحابہ کے اجماع کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ شرائع کی دو قسمیں ہیں:
ایک وہ جنہیں صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے اور جن پر شریعت اور تسنن و تشدد کا مدار ہے؟ ان چیزوں کے بارے میں وہ فرماتے ہیں۔

"وآں ملحوظ است انصراح کتاب یا صریح سنت مشہورہ یا اجماع طبقۂ اولیٰ یا بقیاس جلی بر کتاب وسنت؛ چوں ہمگی ایں وجہ ثابت شد مجال خلاف نماند و مخالف معذور نباشد"[2]

طبقۂ اولیٰ کے یعنی صحابہؓ کے اجماع کو شاہ صاحب کا ان چیزوں میں سے شمار کرنا جن پر شریعت کا مدار ہے۔ بتارہا ہے کہ ان کے نزدیک اجماعِ صحابہ کی کتنی اہمیت ہے۔

اسی طرح ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"و افضل انواع فقہ بعد کتاب وسنت اجماعیات خلفا است کہ بمشورہ فقہائے صحابہ حکم کردند و آں حکم نافذ شد و رائج شد و امت آں را قبول کردند"[3]

صحابہ میں سے شیخین اور بالخصوص حضرت فاروقؓ کے اجماعیات کو شاہ صاحب نے اتنی اہمیت دی ہے کہ انہیں فقہ کے مذاہب اربعہ کی اصل مانا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

---

[1] ارشاد الفحول ص ۶۹
[2] ازالہ ج ۱ ص ۱۰۹
[3] ازالہ ج ۱ ص ۲۶۳

"اصل مذاہب اربعہ اجماعیات شیخین افتادہ"[1]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"اما تقلید بیں اشہر ایشاں حنفیان و شافعیان و مالکیان و حنبلیان مذہب ایشاں اجماعیات فاروق است"[2]

شیخین اور بالخصوص حضرت فاروقؓ کے اجماعیات کو شاہ صاحب نے سب سے زیادہ اہمیت اس لئے دی ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی اصل صورت ہی یہ ہے کہ خلیفہ کوئی حکم دے اور تمام مسلمان اسے قبول کرلیں[3]۔ اور اجماع بکثرت انہی دونوں حضرات کے عہد میں ہوا ہے خصوصاً عہد فاروقی میں۔

ایک شبہ کا ازالہ

شاہ صاحب نے ایک جگہ اجماعیات شیخین کو مذاہب اربعہ کی اصل کہا[4] اور دوسری جگہ اجماعیات فاروقی کو، بظاہر یہ دونوں باتیں متضاد معلوم ہوتی ہیں؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے خلفائے ثلٰثہ کے زمانہ میں وقوعِ اجماع کے قائل ہیں۔ اور اجماع حضرت صدیقؓ کے زمانہ میں بھی ہوا ہے مثلاً مانعین زکوٰۃ سے قتال کے بارے میں صحابہؓ کا اجماع۔ اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں بھی مثلاً کتابۃ القرآن علی لسان قریش پر اجماع لیکن کثرت کے ساتھ جو اجماع ہوا ہے وہ حضرت فاروقؓ کے زمانے ہی میں ہوا ہے۔ اسی لئے شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

"و فاروق زیادہ تر پیروی مشورہ و مشاورہ در مسائل شرعیہ اقیسہ متعارضہ را بسنجید و ہمہ علما را آنچہ مرجح است قائل کرد و اختلاف از میان مردمان مرتفع شود و اصل ثالث کہ اجماع است متحقق گردد"[5]

شیخین یا خلفائے راشدین کا اجماع

اگر شیخین یعنی حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ یا چاروں خلفائے راشدین کسی قول پر متفق ہو جائیں اور بعض صحابہ ان سے اختلاف رکھتے ہوں، تو جمہور کے نزدیک یہ اجماع نہ ہوگا۔ البتہ قاضی ابوخازم اور ایک روایت کے مطابق امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک یہ اجماع ہوگا[6]

---

[1] قرہ ص ۱۳۳۔
[2] قرہ ص ۱۰۵، نیز ص ۱۰۱ پر فرماتے ہیں "اصل ایں مذاہب اجماعیات فاروق اعظم است و آں بمنزلہ امر مشترک است درمیان ہمہ آنہا"
[3] ازالۃ الخفا ص ۱۱۹
[4] قرہ ص ۱۵۹۔
[6] آمدی ج ۱ ص ۲۷۷، فواتح ج ۲ ص ۲۳۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ شیخین یا خلفائے اربعہ کے اتفاق کو جبکہ بعض ان سے اختلاف بھی رکھتے ہوں اجماع نہیں مانتے اس لئے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اجماع کے لئے خلیفہ کے حکم کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حکم نافذ ہو کر مسلمانوں میں ممکن ہو جائے یعنی پورا عالم اسلام اسے قبول کر لے [1]

البتہ شیخین یا خلفائے اربعہ کے بجائے اگر صرف ایک خلیفہ بھی کوئی حکم کرے تو خواہ دوسرے صحابہ کو اس سے اختلاف ہی کیوں نہ ہو وہ واجب الاتباع ضرور ہوگا [2] اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر خلیفہ کے حکم کو قبول نہ کیا جائے گا اور ہر شخص اپنی رائے پر عمل کرنے لگے تو نہ خلافت کو استحکام ہوگا اور نہ اقامتِ خلافت کی مصلحت پوری ہوگی [3]

اہلِ حرمین کا اجماع

حرمین یعنی مکہ اور مدینہ کے ارباب حل و عقد اگر کسی مسئلہ پر اتفاق کر لیں تو بعض لوگوں کے نزدیک دوسروں کی مخالفت ناقابل اعتبار ہوگی۔ لیکن جمہور کے نزدیک ان کا اجماع ان کے مخالفین پر حجت نہیں [4]

شاہ صاحب اہل حرمین کے اتفاق کو اجماع کی ایک شکل مانتے ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ خلفاء کا حکم بھی ان کے موافق ہو۔ چنانچہ شاہ صاحب کثرت اور قلت وقوع کے اعتبار سے اجماع کے چار مراتب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اجزء کثیر الوقوع اتفاق اہل حل و عقد است از فقہائے صحابہ ایں معنی در مسائل مصرحہ فاروق اعظم یا ذی شوکت اہل حل و عقد آں اتفاق کردند بغیر آں فتوی جمع غیر و سکوت باقیین و ظہور آں اتفاق علیٰ قولیں یکے حکم اتفاق در نفی قول ثالث است و ظہور آں اتفاق اہل حرمین و خلفاء" [5]

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۲۶ [2] قرہ ص ۳۲۸ [3] ایضاً ص ۳۲۹۔

[4] آمدی ج ۱ ص ۲۲۵۔ نزھۃ شرح اللمع ص ۵۹۸۔ اہل مصرین یعنی کوفہ اور بصرہ کے لوگوں کے اجماع میں بھی یہی اختلاف ہے۔ صاحب نزھۃ شرح اللمع وغیرہ اور مصرین کے بارے میں لکھتے ہیں کہ قال القاضی انما خصوا هذه المواضع. بعض القائلين بحجية اجماع اهلها لاعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ما خرج منها الا الشذوذ. وقال اعذر لهم بان القائلين بن الملك لم يعموا في كل عصر بل في عصر الصحابة فقط (ص ۵۹۸)

[5] ازالہ ج ۲ ص ۸۵۔

اہلِ مدینہ کا اجماع

اگر اہل مدینہ نے کسی قول پر اجماع کیا اور بوقت اجماع دوسروں نے اس کی مخالفت کی تو جمہور کے نزدیک اہل مدینہ کا یہ اجماع دوسروں پر حجت نہ ہوگا البتہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ دوسروں پر بھی حجت ہوگا [1]

شاہ صاحب ایک موقع پر لکھتے ہیں:۔

"قسمے دیگر ہست کہ امام مالکؒ مختار خود را خبالے مسجد و رسول مدینہ را اعتبار می کند و می گوید السنۃ عندنا کذا و کذا، شافعیؒ افادہ فرمودہ است کہ آں اجماع نیست بلکہ مختار مالکؒ و شیوخ او است" [2]

شاہ صاحب نے اس موقع پر اپنے خیال کے اظہار کے لئے امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع شاہ صاحب کے نزدیک بھی اجماع نہیں۔ اس سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ یہ دوسروں پر حجت بھی نہیں۔

اکثریت کا اجماع

اگر کثرت کسی مسئلہ پر متفق ہو اور اقلیت مخالفت کرے تو اس کے بارے میں حسب ذیل چھ اقوال ملتے ہیں۔

۱۔ جمہور کے نزدیک اجماع منعقد نہ ہوگا [3]

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۲۲۳۔ اس میں اختلاف ہے کہ امام مالکؒ و منقعۃ اجماع اہل مدینہ کو اس طرح کی حجت مانتے ہیں یا نہیں کہ دوسروں کی مخالفت کا اعتبار نہ ہو۔ علامہ شوکانی نے قاضی عبد الوہاب کے حوالے سے اس کی تفصیل نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اجماع اہل مدینہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نقلی، دوسرا استدلالی۔ نقلی یہ کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے ان کے زمانے تک کسی چیز کو نقل کریں مثلاً صاع، مد، اذان و اقامت وغیرہ۔ اس کے متعلق قاضی عبد الوہاب کہتے ہیں کہ یہ ہمارے صحابہ کے نزدیک حجت ہے بلا خلاف اور اس کے مقابلے میں اخبار و مقاییس ترک کر دیئے جائیں گے البتہ استدلالی میں تین قول ہیں۔

۱۔ یہ اجماع ہے نہ مرجح۔ ابو بکر، ابو یعقوب رازی، قاضی ابو بکر، ابن فورک، طیالسی، ابو الفرج اور ابہری یہی کہتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ یہ امام مالکؒ کا مذہب نہیں۔

۲۔ یہ صرف مرجح ہے۔ بعض اصحاب شافعی بھی یہی کہتے ہیں۔

۳۔ یہ حجت ہے لیکن اس کی مخالفت حرام نہیں۔ قاضی القضاۃ ابو الحسین بن ابی عمر کا یہی مذہب ہے (ارشاد ص ۸۲)

[2] مقدمہ مصفیٰ ج ۱ ص ۱۳ [3] آمدی ج ۱ ص ۱۷۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ - محمد بن جریر طبری، ابوبکر رازی، ابوالحسین خیاط معتزلی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کے نزدیک منعقد ہو جائے گا۔ [1]

۳ - اگر اقلیت کی تعداد تواتر تک پہنچتی ہو تو ان کی مخالفت کی صورت میں اجماع منعقد نہ ہو گا، ورنہ منعقد ہو جائے گا۔ [2]

۴ - اگر ایک جماعت نے مخالف کے مذہب میں اجتہاد جائز رکھا ہو تو اس کی مخالفت کا اعتبار ہو گا، اور اجماع منعقد نہ ہو گا، ورنہ منعقد ہو جائے گا۔ یہ ابو عبداللہ جرجانی کا قول ہے۔ [3]

۵ - اکثر کا قول حجت ہو گا، اجماع نہ ہو گا۔ [4]

۶ - اکثر کی اتباع بہتر ہے، اگرچہ اس کے خلاف بھی جائز ہے۔ [5]

شاہ صاحب کے کلام سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ وہ اقلیت کے اختلاف کے باوجود کثرت کے اتفاق کو اجماع مانتے ہیں۔ چنانچہ اجماع کی قطعیت و ظنیت پر گفتگو کرتے ہوئے ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"در علم اصول فقہ مقرر و مبرہن شدہ است کہ اجماع دلیل قطعی است لیکن نہ ہمہ انواع و اقسامش قطعی ہم آں قسم است کہ در آنجا خلاف اصلاً نبود و آنکہ در وے خلاف بود اگرچہ شاذ و نادر باشد ظنی بود و از قطعیت برآید ہر چند آں خلاف بجہت شذوذ و ندرت معتد بہ نبود مانع از انعقاد اجماع نباید لیکن در انحطاط او بعد ما از مرتبہ قطعیت بے تاثیر نبود۔" [6]

شاہ صاحب کی اس عبارت میں جو بات قابل غور طلب ہے اور جس سے مقصود پر روشنی پڑتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں "شذوذ و ندرت" سے ان کی مراد کیا ہے جس کی وجہ سے ان کے نزدیک اجماع قطعیت کے مرتبے سے گر جاتا ہے لیکن وہ انعقاد اجماع سے مانع نہیں ہوتا۔

شذوذ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ مثلاً ایک کے سوا تمام مجتہدین کسی مسئلہ پر اتفاق کر لیں۔ دوسرے یہ کہ تمام مجتہدین پہلے کسی مسئلہ پر متفق ہو جائیں لیکن بعد میں انہی میں سے کسی مجتہد کو

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۲۰ [2] ایضاً
[3] ایضاً [4] ایضاً [5] ایضاً
[6] قرۃ ص ۲۵۳، ۲۵۵۔

اس سے اختلاف ہو جائے۔ [1]

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے شذوذ سے پہلی صورت مراد لی ہے۔ خصوصاً "ہر چند آں خلاف بجہت شذوذ و ندرت معتد بہ نبود مانع از انعقاد اجماع نباید" کی عبارت کا واضح اشارہ اسی طرف ہے۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شذوذ کا اختلاف قائم رہا لیکن قیام و استقرار کے باوجود وہ انعقاد اجماع پر اثر انداز نہ ہوا۔

شاہ صاحب نے بعض دوسرے مقامات [2] پر بھی شذوذ کا لفظ استعمال کیا ہے اور ان کے محل استعمال سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ شذوذ سے ان کی مراد یہی صورت ہے کہ اکثر ارباب حل و عقد ایک مسئلہ پر متفق ہو جائیں اور بعض حضرات اس اتفاق میں ابتدا ہی سے شریک نہ ہوں۔

اور جب صورت حال یہ ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک انعقاد اجماع میں تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری نہیں بلکہ اگر اکثریت کسی مسئلہ پر متفق ہو گئی تب بھی اجماع منعقد ہو جائے گا۔ گویا اس معاملہ میں شاہ صاحب کا مسلک جمہور کے مسلک کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

اجماع کی سند

جو لوگ اجماع کے قائل ہیں ان میں سے ایک قلیل جماعت کے سوا سب کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شرعی حکم پر اجماع کے لئے ضروری ہے کہ اس کی کوئی سند بھی ہو۔ کیونکہ دین میں سند کے بغیر کوئی حکم لگانا خطا ہے۔ اور امت خطا پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔ [3]

---

[1] بقول صیرفی شذوذ صرف دوسری صورت کو کہا جاتا ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک اگر ایک مجتہد بھی مخالف ہو تو اجماع منعقد ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:-

"اذا خالف اہل الاجماع واحد من المجتہدین فقط فذہب الجمہور الی انہ لا یکون اجماعا ولا حجۃ۔ قال الصیرفی ولا یقال لهذا شاذ لان الشاذ من کان فی الجملۃ ثم شذ۔" (ارشاد ص ۸۹)۔ اسی طرح صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں۔ "الشاذ من خلف بعد الموافقۃ کما قال شذ البعیر وند اذا توحش بعد ما کان اہلیا۔" (ج ۳ ص ۲۴۹) لیکن شذوذ کا اطلاق پہلی صورت پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً امام غزالی لکھتے ہیں "اذا اجمعت الامۃ علی قولین... فلو اتفقوا اہل عصر بعد ذلک علی المصیر الی احد ہما لم یکن ہذا خرقاً للاجماع عند الجماہیر لانعقد شذوذ من اہل الظاہر" (مستصفیٰ ج ۱ ص ۲۰۸)۔ یہاں ظاہریہ مخالف ہیں ان کا اصرار بھی ظاہر ہے کہ وہ یہاں ابتداء ہی سے مخالف ہیں اس کے باوجود انہیں شذوذ کہا جا رہا ہے۔

[2] ازالہ ج ۱ ص ۲۹، ج ۲ ص ۸۵۔ [3] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵۔

[4] تلویح ج ۲ ص ۵۱۔ حدیث میں ہے "امتی لا تجتمع علی الخطاء"

Toobaa-elibrary.blogspot.com

البتہ ایک قلیل جماعت اس کی بھی قائل ہے کہ اجماع کے لئے کسی سند کی ضرورت نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ارباب اجماع کو اس کی توفیق عطا فرما سکتا ہے کہ وہ کسی شرعی سند کے بغیر بھی حق و صواب پر متفق ہو جائیں۔ [1]

جو لوگ اجماع کے لئے کسی سند کو ضروری قرار دیتے ہیں ان میں سے کسی کا اس میں اختلاف نہیں کہ اگر یہ سند قطعی ہو مثلاً نص کتاب [2] یا خبر متواتر تو وہ اجماع کی سند بن سکتی ہے [3]

البتہ بعض لوگ [4] یہ کہتے ہیں کہ سند کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ صرف قطعی ہو کیونکہ جب اجماع حجت قطعیہ ہے تو اس کی سند بھی قطعی ہونی چاہئے [5] لیکن جمہور اس پر متفق ہیں کہ اجماع کی سند ظنی بھی ہو سکتی ہے [6]

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵۔ محلی ج ۲ ص ۱۹۵۔ کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳۔ ارشاد ص ۷۹۔

[2] یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسا ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ اس کا وقوع بھی ہوا ہے مثلاً بیع تعاطی اور اجرت حمام پر اجماع کہ اس کی کوئی سند نہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بیع تعاطی اور اجرت حمام کی کوئی سند ضرور ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اجماع نے چونکہ اس سند سے مستغنی کر دیا ہے اس لئے وہ سند ہم تک منقول نہیں (ایضاً۔ و منہاج ج ۲ ص ۲۵۹)۔

استاذ ابو الحسن شیرازی لکھتے ہیں "اعلم أن الاجماع لا ینعقد إلا عن دلیل فإذا ثبت إجماعهم على حكم علمنا أن هناك دليلاً جمعهم سواء عرفنا ذلك الدليل أو لم نعرفه" (اللمع ص ۳۸)۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں "غالباً چوں مجتہدین بر مسئلہ اجماع کردند اقتصار افراموش می سازند و اعتماد بر نقل ماخذ تری گردد بجہت کفایت اجماع ازاں۔ لہٰذا در اکثر مسائل اجماعیہ ماخذ آنہا محکمی یابد و بیشاید منقول نیست پس اصحاب فقہ مضطر شدند باثبات اصل ثالث" (قرۃ ص ۲۴۰)

[3] مثلاً امہات اور بنات کی حرمت پر اجماع کی سند حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم ہے۔ یا مثلاً ... میں پوری دیت کی سند سنت ہے ... (اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۰۱)

[4] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳۔ البتہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اجماع کی سند صرف قیاس بن سکتا ہے ان کا مزید اختلاف ہو گا جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

[5] صاحب کشف بزدوی نے ان لوگوں میں سے حسب ذیل حضرات کو شمار کیا ہے۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین، شیعہ، محمد بن جریر طبری اور قاشانی معتزلی لیکن بعد میں یہ بھی لکھ دیا ہے کہ عام کتب کی روایت کے مطابق یہ لوگ خبر واحد کے سند اجماع ہونے میں ہم سے متفق ہیں صرف قیاس کے سند اجماع ہونے میں مختلف ہیں۔ (ایضاً)۔

[6] تلویح ج ۲ ص ۵۰۔ [7] ایضاً و کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳۔ قال شمس الائمۃ رحمہ اللہ فمن یقول بأنہ لا یکون صادراً الا عن دلیل موجب للعلم فإنہ یجعل الخبر والقیاس بمثابۃ ... الدلیل فھو من ینکر کون الاجماع حجۃ اصلاً اھ (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۵)۔

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ اجماع کی سند ظنی بھی ہو سکتی ہے ان تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ اخبار آحاد اجماع کی سند بن سکتی ہیں [1] لیکن اس میں ان کا اختلاف ہے کہ اجتہاد اور قیاس بھی اجماع کی سند بن سکتا ہے یا نہیں [2]۔ اس میں چار اقوال ہیں [3]۔

۱ - قیاس اجماع کی سند نہیں بن سکتا۔

۲ - بن سکتا ہے خواہ وہ جلی ہو یا خفی۔

۳ - قیاس جلی بن سکتا ہے قیاس خفی نہیں۔

۴ - صرف قیاس ہی اجماع کی سند بن سکتا ہے اس کے سوا اور کوئی چیز سند نہیں بن سکتی۔

مذہب مختار یہ ہے کہ اجتہاد و قیاس اجماع کی سند بھی بن سکتا ہے [4] اس کا وقوع بھی ہوا ہے [5] اور یہ حجت بھی ہے [6]

---

[1] تلویح ج ۲ ص ۵۱۔ منار و مع شرح نور الانوار ص ۲۲۲۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی روایت "من ابتاع طعاماً فلا یبیعہ حتی یستوفیہ" کی وجہ سے بیع الطعام قبل القبض کی حرمت پر اجماع یا حضرت عائشہؓ کی بنا پر التقاء ختانین کی وجہ سے غسل پر اجماع۔ کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳)۔

یہاں ایک بات کی وضاحت بھی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ بعض اشاعرہ کے برخلاف اکثر حنفیہ و متکلمین کے نزدیک اجماع اس دلیل یا سند پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ اس حکم پر ہوتا ہے جو اس دلیل سے مستخرج ہو (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۴) مثلاً اگر کسی اجماع کی دلیل کوئی خبر واحد ہو تو اجماع اس خبر واحد پر نہ ہوگا بلکہ اس حکم پر ہوگا جو اس سے ثابت ہو۔ اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر اجماع اس خبر واحد پر ہو تو اجماع اس خبر واحد کی صحت پر دلالت کرے گا۔ اور اگر اس سے مستخرج حکم پر ہو تو اجماع خبر واحد کی صحت کی دلیل نہ ہوگا۔ صرف صحت حکم کی دلیل ہوگا۔ خبر کی صحت و عدم صحت کے لئے شریعت میں نقل کے مستقل اصول ہیں کوئی خبر اگر ان اصول پر پوری اترے گی تو صحیح ہوگی ورنہ نہیں۔ اجماع سے صرف صحت حکم کا تعلق ہے، خبر کی صحت و عدم صحت کا تعلق نہیں۔ (ایضاً)

[2] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵

[3] ارشاد ص ۷۹، ۸۰۔ المعتمد ج ۲ ص ۵۲۳۔

[4] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵۔ اصول بزدوی (مع کشف) ج ۳ ص ۲۶۳ المعتمد ج ۲ ص ۴۹۵۔

[5] آمدی کا حوالہ مذکورہ

[6] مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب اجماع کے لئے کسی سند کو ضروری قرار دیتے ہیں اور کتاب، سنت اور قیاس، تینوں چیزیں ان کے نزدیک اجماع کی سند بن سکتی ہیں اور جس اجماع کی کوئی شرعی سند نہ ہو اسے وہ دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"ومنها اتباع الاجماع وحقيقته أن يتفق قوم من الذين اعتقد العامة بجمهور الإصابة عليهم أو دائماً على شيء فيظن أن ذلك دليل قاطع على ثبوت الحكم وذلك فيما ليس له أصل من الكتاب والسنة وهذا غير الإجماع الذي أجمعت الأمة عليه فإنهم اتفقوا على القول بالإجماع الذي مستنده الكتاب والسنة أو الاستنباط من أحدهما ولم يجوزوا القول بالإجماع الذي ليس مستنداً إلى أحد هذه وهو قوله تعالى وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا الآية وما تمسكت اليهود في نبوة عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام إلا بأن أسلافهم فحصوا عن حاله فلم يجدوه على شرائط الأنبياء والنصارى فهم شرائع كثيرة مخالفة للتوراة والإنجيل ليس لهم فيها متمسك إلا إجماع سلفهم" [2]

شاہ صاحب نے یہاں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ

۱۔ اجماع کے لئے کوئی سند ہونی چاہئے، یہ سند کتاب بھی ہو سکتی ہے، سنت بھی، اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے استنباط بھی۔

۲۔ جس اجماع کی مذکورہ اسناد میں سے کوئی سند نہ ہو، وہ دین میں تحریف کا ایک سبب ہے اور یہود و نصاریٰ کے بہت سے اجماعات اسی قبیل سے ہیں۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر استنباط کا جو لفظ استعمال کیا ہے وہ قیاس کو بھی شامل ہے، اسی لئے دوسرے موقع پر انہوں نے اسے بالکل صریح الفاظ میں اس طرح لکھا ہے کہ

"اجماع را کہ اصل ثالث قرار دادہ اند از اصول اربعہ بوجہ آنکہ اجماع منعقد نمی شود الا بعد قیام دلیلے از کتاب و سنت و قیاس برائے وے فائدہ داشت" [3]

---

[1] اى من اسباب التحريف۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۱۔ [3] قرہ ص ۲۴۰

اجماع کے لئے کسی سند شرعی کے ضروری ہونے کے سلسلے میں ایک جگہ اثبات خلافت کے لئے اجماع سے استدلال کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"معنی اجماع آں نیست کہ ہر یکے بلکہ کہ مستند الشرع نباشد بلکہ مستند باشد بصلاح دید وقت اراء زدہ باشد بلکہ معنی اجماع آنست کہ ہر یکے بدلیل شرعی کہ صفت سنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خلافت ایشان استنباط نمودہ از تصریحات آنحضرت تا تلویحات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخری ..... [1]

شاہ صاحب نے خلافت صدیقی کے اثبات کے لئے متعدد مواقع پر اجماع کو پیش کیا ہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے ایک ایسی روایت بھی نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اجماع کی سند قیاس ہے۔ روایت یہ ہے۔

"روى الحسن البصري عن قيس بن عباد قال قال لي علي بن أبي طالب إن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرض ليالي وأياماً ينادى بالصلوة فيقول مروا أبابكر يصلي بالناس فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم نظرت فإذا الصلوة علم الإسلام وقوام الدين فرضينا لدنيانا من رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا فبايعنا أبابكر أخرجه أبو عمر في الاستيعاب" [2]

اس روایت میں حضرت علیؓ نے جس استدلال سے کام لیا ہے یہ وہی ہے جسے اصطلاحاً قیاس کہا جاتا ہے چنانچہ علمائے اصول نے بعینہ اس استدلال کو بھی اس اجماع کی مثال میں پیش کیا ہے جس کی سند قیاس ہو [3]

خلاصہ یہ ہوا کہ اجماع کی سند کے بارے میں جمہور اصولیین کی جو رائے ہے وہی رائے شاہ صاحب کی بھی ہے۔

سند شرعی کے ہوتے اجماع کے فوائد جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ اجماع کے لئے کسی دلیل یا سند شرعی یعنی کتاب سنت اور قیاس میں سے کسی چیز کی ضرورت

---

[1] ازالۃ ج ۱ ص ۵۷۔ [3] قرہ ص ۲۲۵، ۲۲۶

[2] تلویح ج ۲ ص ۵۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ اجماع بذات خود حجت ہے، اگر اس کے لئے بھی کسی دلیل یا سند کی ضرورت ہو تو وہ دلیل محض اثبات حکم کے لئے حجت ہوگی اور اجماع کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ [1]

لیکن واقعہ یہ ہے کہ سند شرعی کے ہوتے بھی اجماع کے مستقل فوائد ہیں۔ سند کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ قطعی ہو مثلاً کتاب اللہ کی آیت یا خبر متواتر دوسرے یہ کہ ظنی ہو مثلاً خبر واحد یا قیاس۔

اگر سند قطعی ہو تو اس صورت میں اجماع کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی مزید تاکید ہو جاتی ہے، بالکل اسی طرح جس طرح ایک ہی حکم سے متعلق کتاب اللہ کے دو یا زائد نصوص ہوں یا کتاب اللہ کا کوئی نص بھی ہو اور خبر متواتر بھی، تو حکم تو ایک ہی نص سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے، لیکن باقی نصوص تاکید کا فائدہ بخشتے ہیں۔ [2]

اور اگر سند ظنی ہو تو اس کے دو فوائد ہیں۔ ایک یہ کہ انعقاد اجماع کے بعد اس دلیل پر نظر یا اس پر کہ اس دلیل سے حکم کس طرح ثابت ہوتا ہے، بحث کی ضرورت باقی نہیں رہتی [3] اسی لئے بسا اوقات یہ دلیل فراموش بھی ہو جاتی ہے۔

دوسرے یہ کہ انعقاد اجماع سے قبل اس دلیل کی ظنیت کی وجہ سے اس کی مخالفت جائز ہوتی ہے لیکن انعقاد اجماع کے بعد چونکہ اس میں قطعیت پیدا ہو جاتی ہے اس لئے اس کی مخالفت حرام ہو جاتی ہے۔ [4]

خلاصہ یہ ہوا کہ اجماع کی سند اگر ظنی ہو تو اجماع اس میں قطعیت پیدا کر دیتا ہے اور اگر قطعی ہو تو اجماع سے اس کی تاکید ہو جاتی ہے۔

معلوم ہو چکا ہے کہ شاہ صاحب بھی اس کے قائل ہیں کہ اجماع کے لئے کوئی دلیل یا سند ہونی چاہئے خواہ یہ سند کتاب ہو یا سنت یا قیاس، اور یہ بات شاہ صاحب کے سامنے بھی ہے کہ جب اجماع کی، ان دلائل شرعیہ میں سے کوئی دلیل موجود ہو تو یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس کے ہوتے اجماع کی کیا ضرورت ہے، اسی لئے شاہ صاحب نے ایک موقع پر اس اجماع کے فوائد بھی بیان کئے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"اجماع را کہ اصل ثالث قرار دادہ اند از اصول اربعہ، باوجود آنکہ اجماع منعقد نمی شود الا بعد قیام مستند از کتاب و سنت و قیاس، برائے دو فائدہ است یکے آنکہ بسبب اجماع مسئلہ قطعی

[1] کشف بزدوی، ج ۳ ص ۲۶۳
[2] ایضاً ص ۲۶۳
[3] ایضاً ص ۲۶۵۔
[4] ایضاً۔

می شود، و اگر اجماع نمی بود بسیار است کہ قطعی نباشد، خصوصاً کہ مستند اجماع آنجا خبر واحد یا قیاس باشد، دیگر آنکہ غالباً چون مجتہدین بر مسئلہ اجماع کردند ماخذ را فراموش می سازند و اعتماد ماخذ نمی کنند در حجیت کفایت اجماع است، لہذا اکثر مسائل مجمع علیہ فقہا چنانکہ می باید دلیل شان منقول نیست پس احتیاج افتاد بہ اثبات اصل ثالث"۔ [1]

یہاں شاہ صاحب نے صرف اس اجماع کے فوائد سے تعرض کیا ہے جس کی سند ظنی ہو، ان کے بیان کے مطابق اس کے دو فائدے ہیں، اور یہ دونوں فائدے وہی ہیں جو صاحب کشف بزدوی نے ذکر کئے ہیں، صرف الفاظ کا فرق ہے۔

اس موقع پر اجماع کا دوسرا فائدہ بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب نے جو بات کہی ہے وہ بہت اہم ہے کہ انعقاد اجماع کے بعد چونکہ بسا اوقات وہ دلیل یا سند فراموش ہو جاتی ہے اس لئے بھی اصحاب فقہ اس پر مجبور ہوئے کہ اجماع کو اصل ثالث کے طور پر مانیں، ورنہ جب اصل دلیل فراموش ہو گئی تو حکم کو اجماع کے سوا آخر کس دلیل سے ثابت کریں گے؟ [2]

شاہ صاحب کی اس دلیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اجماع کے لئے جمہور کی طرح ان کے نزدیک بھی ابتداءً سند ضروری ہے بقاءً ضروری نہیں۔

[1] قرۃ ص ۲۳۰۔
[2] بظاہر یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اجماع کے انعقاد کے بعد اصل دلیل فراموش ہو جائے لیکن واقعہ یہ ہے کہ تجرباتی دنیا میں ایسا ہوتا ہے اور اسے وہ لوگ زیادہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جنہیں افتاء کا تجربہ ہو، عام طور سے شامی، عالمگیری اور دوسری کتب فتاویٰ پر اعتماد کی وجہ سے مفتی کو مسائل تو مستحضر رہتے ہیں لیکن دلائل فراموش ہو جاتے ہیں کیونکہ کتب فتاویٰ عام طور سے مفتی، مسائل سے بحث کرتی ہیں، دلائل سے نہیں، الا ماشاء اللہ۔ اور اگر کسی مفتی سے اس مسئلہ کی دلیل دریافت کی جائے جو کتب فتاویٰ پر اعتماد کی وجہ سے اسے مستحضر ہے تو تاوقتیکہ ان کتابوں کی طرف مراجعت نہ کرے جن میں دلائل بھی ذکر کئے جاتے ہیں، جواب نہیں دے سکتا الا ماشاء اللہ اور اجماع پر اعتقاد کی وجہ سے جب اصل سند فراموش ہو گئی تو اب یہ ممکن نہیں رہا کہ اسے کہیں سے ڈھونڈ نکالا جائے۔ ورنہ اگر وہ کہیں موجود ہوتی تو اسے فراموش شدہ کیوں قرار دیا جاتا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اجماعِ سکوتی

اگر ایک مجتہد کوئی بات کہے اور یہ بات اس کے ہم عصروں تک پہنچ جائے [1] لیکن نہ وہ اس کا اقرار کریں نہ انکار، بلکہ سکوت اختیار کریں تو اسے اصطلاحاً اجماع سکوتی کہا جاتا ہے [2]

جو لوگ اجماع سکوتی کا اعتبار کرتے ہیں وہ اس کے لئے دو باتوں کا لحاظ رکھتے ہیں ایک یہ کہ یہ سکوت عادت کی بنا پر ہو، تقیہ یا خوف کی بنا پر نہ ہو، دوسرے یہ کہ اس سکوت پر مدت تامل گذر جائے [3]

اجماع سکوتی کی حجت ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

۱ — نہ یہ اجماع ہے اور نہ حجت۔ جدید اور راجح قول کے مطابق امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے [4]۔

۲ — یہ اجماع بھی ہے اور حجت بھی۔ اہل اصول کی ایک جماعت [5] اور بقول آمدی اکثر احناف، امام احمد بن حنبلؒ اور بعض شوافع کا یہی مذہب ہے۔ [6]

---

[1] اگر یہ بات تمام اہل عصر تک نہ پہنچے لیکن یہ بھی معلوم نہ ہو کہ کوئی اس کا مخالف ہے تو اکثر کے نزدیک یہ اجماع ہوگا، اور آمدی کا اختیار یہی ہے۔ (آمدی ج ۱ ص ۱۳۰)

[2] ارشاد ص ۸۴ بزدوی، نسفی اور صدر الشریعہ وغیرہ اجماع سکوتی کو اجماع رخصت سے تعبیر کرتے ہیں، اور اس کے مقابلہ میں اجماع قولی کو اجماع عزیمت کہتے ہیں (اصول بزدوی مع کشف ج ۳ ص ۲۲۸، المنار ج ۲ ص ۳۰۲، ۳۱۰ — تنقیح ج ۲ ص ۴۱)۔

[3] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۸، مسلم الثبوت ج ۲ ص ۲۳۲۔ مدت تامل تین روز ہے یا مجلس علم (فواتح ج ۲ ص ۲۳۰) لیکن نور الانوار کے محشی مولانا عبد الحلیم لکھنوی لکھتے ہیں کہ اکثر احناف کے نزدیک مدت تامل کا کوئی تعین نہیں بلکہ اتنا وقت گذرنا ضروری ہے جس میں عادۃً یہ معلوم ہو جائے کہ اگر کوئی مخالف ہوتا تو وہ اس مدت میں اپنا اختلاف ظاہر کر دیتا۔ (قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار ج ۲ ص ۱۰۴)

[4] ارشاد الفحول ص ۸۴، ماوردی کا یہی قول ہے۔ ابو عبداللہ بصری المعتزلی اور احناف میں سے عیسیٰ بن ابان اور قاضی ابو بکر باقلانی کا مذہب بھی یہی ہے (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۹) امام غزالی کے نزدیک بھی مختار یہی ہے الا یہ کہ قرائن احوال ساکتین کی رضا کو بتائیں (مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۱) [5] ارشاد ص ۸۴۔

[6] آمدی ج ۱ ص ۱۲۹، ۱۳۰ امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، استاذ ابو اسحاق کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا اس میں تو اختلاف ہے کہ اسے اجماع کہا جائے گا یا نہیں، لیکن اس پر اتفاق ہے کہ اس پر عمل واجب ہے۔ ابو علی اسفرائنی بھی کہتے ہیں کہ یہ قطعی حجت ہے لیکن اسے اجماع کہیں گے یا نہیں، اس میں شوافع کے دو قول ہیں ایک یہ کہ یہ اجماع نہیں صرف خبر کی طرح حجت ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اجماع بھی ہے۔ ابو علی نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے (ارشاد الفحول ص ۸۴) اکثر احناف کے نزدیک یہ اجماع قطعی ہے لیکن کرخی کا مختار یہ ہے کہ یہ ظنی ہے (فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۳۲) آمدی بھی اسے ظنی قرار دیتے ہیں۔ (آمدی ج ۱ ص ۱۲۹)۔

۳ — یہ حجت ہے اجماع نہیں [1]

۴ — یہ اجماع بھی ہے اور حجت بھی بشرط انقراض عصر [2]

۵ — اگر یہ اجماع صحابہ کے زمانہ میں ہوا تو اجماع ہوگا ورنہ نہیں [3]

۶ — استقرار مذاہب سے قبل یہ حجت ہوگا، بعد میں نہیں [4]

---

[1] ارشاد ص ۸۴، ابو ہاشم کا قول ہے، امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے (ایضاً) یہ قول معتزلہ کی ایک جماعت اور کرخی سے بھی منقول ہے (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۹) لیکن امام غزالی اسے تحکم سے تعبیر کرتے ہیں (مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۲) صفی ہندی کہتے ہیں کہ اس کے عکس کا کوئی قائل نہیں کہ یہ اجماع تو ہے لیکن حجت نہیں (ارشاد الفحول ص ۸۴)

صاحب مسلم نے دوسرے اور تیسرے قول میں جو اختلاف ہے، اسے اختلاف لفظی قرار دیا ہے، وہ لکھتے ہیں: وقد قيل إن الخلاف لفظي بين القائلين بأنه أي الإجماع السكوتي إجماع وحجة والقائلين بأنه حجة لا إجماع لفظي راجع لكونه يسمى إجماعاً أو لا يسمى، وهو مرجع اختلاف في الاصطلاح فهؤلاء نفوا عنه اسم مطلق الإجماع وإنما يطلق عليه اسم الإجماع مقيداً بالسكوتي لا انصراف المطلق إلى غيره وغيرهم لا يخالفونهم في ذلك ووفق السبكي بين القولين بأن الإجماع المنفي هو القطعي والمثبت هو الظني ولما استقر رأي الأصوليين فلا يطلقون لفظ الإجماع إلا على القطعي (ج ۲ ص ۲۳۲)

[2] ارشاد الفحول ص ۸۴، جبائی اور ایک روایت کے مطابق احمد بن حنبل کا یہی مذہب ہے، ابن فورک نے یہ قول اکثر اصحاب شافعی سے نقل کیا ہے، استاذ ابو طاہر بغدادی کہتے ہیں کہ ماہرین کا یہی قول ہے۔ ابن قطان اور رویانی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بقول رافعی اصحاب شافعی کے نزدیک صحیح ترین صورت یہی ہے (ایضاً) شیخ ابو اسحق شیرازی کتاب اللمع میں لکھتے ہیں کہ مذہب یہی ہے (ص ۴۹) غزالی نے اس قول کو باطل کہا ہے (مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۲) انقراض عصر سے بعض کے نزدیک تمام اہل عصر کی موت مراد ہے اور بعض کے نزدیک اکثر کی موت (ایضاً ص ۲۳۲، ۲۳۳) انقراض عصر کے بعد جبائی کے نزدیک یہ قطعی ہوگا (فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۳۵)۔

[3] ارشاد ص ۸۴۔

[4] ارشاد ص ۸۵۔ استقرار مذاہب کے بعد جب یہ معلوم ہو گیا کہ ہر ایک کا مذہب کیا ہے تو ایسی صورت میں اگر کوئی شخص ایک بات کہتا ہے اور دوسرے خاموش رہتے ہیں تو ان کے سکوت کو اجماع پر محمول نہ کریں گے بلکہ اس پر محمول کریں گے کہ ان کا اختلاف پہلے سے معلوم ہے (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۲)

اجماع سکوتی میں یہ تمام صورتیں اس وقت ہیں جب سکوت عن قول ہو یعنی ایک مجتہد کوئی بات کہے اور دوسرے سکوت اختیار کریں، لیکن اگر کسی کا کوئی قول نہ ہو بلکہ اہل حل وعقد کسی عمل پر متفق ہو گئے ہوں تو اس میں حسب ذیل اقوال ہیں۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب تدوینِ مذاہب سے قبل اجماع سکوتی کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:-

• سکوت و تسلیم قبل تدوین مذاہب اجماع است کما بین فی محلہ۔[1]

شاہ صاحب نے اجماع سکوتی کو اصولی طور پر تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ مختلف مقامات پر عملاً اس سے استدلال بھی کیا ہے۔ چنانچہ خلافت صدیقی کے اثبات کے سلسلہ میں انھوں نے متعدد جگہ اجماع سکوتی سے استدلال بھی کیا ہے۔ ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں:-

• اما اثبات خلافت خلفا بہ طرق بسیار واردا از آنجملہ اجماع صحابہ بر خلافت صدیق اکبرؓ و ایں مسلک عبداللہ بن مسعودؓ اختیار نمودہ است قال عبد الله ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوه سيئا فهو عند الله سيئ وقد رأى الصحابة جميعا أن يستخلفوا أبا بكر۔[2]

خلافت صدیقی کے اثبات کے اس موقع پر شاہ صاحب نے اجماع صحابہ سے جو اجماع مراد لیا ہے وہ اجماع سکوتی ہی ہے کیونکہ اس مسئلہ میں صحابہ کا نصاً اجماع کہیں منقول نہیں۔ اسی لئے شاہ صاحب دوسرے موقع پر فرماتے ہیں:-

(بقیہ حاشیہ از صفحۂ گذشتہ)۔

۱- یہ فعلِ رسول کی طرح ہے، اس لئے کہ اہل حل و عقد کے اجماع کے لئے عصمت اسی طرح ثابت ہے جس طرح شارع کے لئے۔ شیخ ابو اسحٰق شیرازی کا یہی مذہب ہے اور غزالی نے منخول میں اسی کو بیان کیا ہے۔

۲- یہ ممکن ہی نہیں، جوینی نے قاضی سے یہی نقل کیا ہے، کیونکہ نا قابل شمار قوم کا کسی ایک فعل پر متحد ہو جانا متصور نہیں ہو سکتا۔

۳- یہ ممکن ہے لیکن جب تک ندب یا وجوب کی کوئی دلیل قائم نہ ہو یہ اباحت پر محمول ہوگا۔ جوینی اسی کے قائل ہیں اور غزالی کہتے ہیں کہ یہ تاویل اچھی ہے۔

۴- اگر یہ فعل حکم یا بیان حکم کے موقع پر ہے تو اس سے اجماع منعقد ہوگا جیسا کہ اسی کے قائل ہیں ارشاد ص ۸۴ جو لوگ اجماع سکوتی میں انقراض عصر ضروری قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک فعل میں بھی انقراض عصر بدرجۂ اولیٰ ضروری ہوگا (مسلم مع فواتح ج ۲ ص ۲۳۵)۔ اس مسئلہ میں دیگر اقوال بھی ہیں تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے اللمع ص ۴۹، ارشاد ص ۸۳، ۸۴، ۸۵۔ فواتح ج ۲ ص ۲۳۲۔ کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۹۔ اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۰۳، ۳۰۵۔ محلی ج ۲ ص ۱۹۳، مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۰۔

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا) [1] قرۃ ص ۲۷۔ [2] ازالہ ج ۱ ص ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲۔

• واز تحملِ حدیثِ[1] استخلاف ابی بکر الصدیق در امامت صلوٰۃ وقت اغیو ایشان گرفت آنحضرت بتصریح تا امامت غیر وایں قصہ تواتر است و نقبائے صحابہ مثل عمر و علی رضی اللہ عنہما ثنا گفتند بایں استخلاف بر خلیفہ بودن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ و سائر صحابہ سکوت کردند و تسلیم نمودند پس مسئلہ مجمع علیہ گشت۔[2]

شاہ صاحب کے مذکورہ اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اجماع سکوتی کو اجماع مانتے ہیں اور جب اجماع مانتے ہیں تو یہ خود بخود ثابت ہو گیا کہ وہ اسے حجت بھی مانتے ہیں کیونکہ اجماع ماننے کے بعد اسے حجت نہ ماننے کا کوئی سوال ہی نہیں۔ اسی لئے علامہ شوکانی نے صفی ہندی کے حوالہ سے یہ تصریح کی ہے کہ اس کا کوئی قائل نہیں کہ اجماع سکوتی اجماع تو ہو لیکن حجت نہ ہو۔[3]

لیکن ایک موقع پر شاہ صاحب نے اجماع سکوتی کو اجماع دلالۃ سے تعبیر کیا ہے اور اس موقع پر بھی اس اصل کو تسلیم کیا ہے کہ تدوین مذاہب سے قبل سکوت کو اجماع کہیں گے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ

[1] حدیث یہ ہے: عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "مروا أبا بكر فليصل بالناس" فقالت عائشة يا رسول الله إن أبا بكر إذا قام مقامك لم يسمع الناس من البكاء فأمر عمر فليصل بالناس، قالت فقال "مروا أبا بكر فليصل بالناس" قالت عائشة فقلت لحفصة قولي له إن أبا بكر إذا قام مقامك لم يسمع الناس من البكاء فأمر عمر فليصل بالناس ففعلت حفصة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنكن لأنتن صواحب يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس فقالت حفصة لعائشة ما كنت لأصيب منك خيرا، أخرجه البخاري (قرہ ص ۹)

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ شاہ صاحب حضرت ابو بکر صدیقؓ کے استخلاف کو منصوص مانتے ہیں اور اجماع سے اگر وہ ثابت کرتے ہیں تو صرف استخلاف بالفعل ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ قرۃ العینین ص ۳۳ میں فرماتے ہیں:-

• مع گوئیم کہ استخلاف مسئلہ منصوص است نہ مستند با جماع و معنی اجماع کہ در قصۂ سقیفہ آمدہ است عقد استخلاف بالفعل است بہیئت معتادہ بنا بر ہمیں نص۔

شعرۃ خلافت صدیقی پر صحابہ کے اجماع سکوتی سے شاہ صاحب کا استدلال کوئی نئی بات نہیں۔ علمائے اصول عام طور سے صحابہ کے اجماع سکوتی کی مثال میں اس مسئلہ کو پیش کرتے ہیں۔ مثلاً تلویح ج ۲ ص ۵۱ وغیرہ۔

[3] ارشاد ص ۸۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"نقل اجماع دلالت وبنائے آں بر اختلاط است وآں آنست کہ سکوت قبل از تمہید مذہب اجماع است؟"[1]

خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب اجماع سکوتی کے مسئلہ میں، متکلمین چھ اقوال میں سے دوسرے اور چھٹے قول سے متفق ہیں کہ اجماع سکوتی، اجماع بھی ہے اور حجت بھی لیکن استقرار وتمہید مذاہب سے قبل نہ کہ اس کے بعد۔

اجماع علی قولین

[2] اگر ایک زمانے کے لوگ کسی مسئلہ میں اختلاف کریں لیکن اس مسئلہ میں ان کے صرف دو قول ہوں تو آیا کوئی تیسرا قول اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے[3]

۱ - جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں۔[4]

۲ - بعض شیعہ بعض حنفیہ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جائز ہے[5]

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۳۱۱۔

[2] کتب اصول میں اجماع علی قولین، اختلاف علی قولین اور اجماع علی نفی القول الثالث تینوں تعبیریں ملتی ہیں۔

[3] (۱) اگر ایک زمانے کے لوگ کسی مسئلہ میں تین یا چار یا اس سے بھی زائد اقوال پر متفق ہو جائیں تو اس کے لیے وہی حکم ہے جو دو قولوں پر متفق ہونے کا ہے (الشاشی بحوالہ اصول فقہ صدر الاسلام (بزدوی ج ۲ ص ۵۰)

(۲) تیسرا قول اختیار کرنے میں یہ مذاہب اس وقت ہیں جب دو یا زائد اقوال پر جو اختلاف پہلے ہو چکا ہے وہ مستقر ہو گیا ہو، لیکن اگر مستقر نہ ہوا ہو تو تیسرا قول اختیار کرنے کی ممانعت کی کوئی وجہ نہیں۔ (ارشاد ص ۸۶)

[4] آمدی ج ۱ ص ۱۳۷۔ صاحب تیسیر شرح تحریر لکھتے ہیں (اذا اجمع علی قولین فی مسئلۃ) فی عصر (لم یجز احداث ثالث عند الاکثر)... نص علیہ محمد بن الحسن والشافعی فی رسالتہ (ج ۳ ص ۲۵۰) صدر الشریعۃ لکھتے ہیں کہ اگر صحابہ دو قولوں پر مختلف ہوں تو ہمارے یعنی احناف کے نزدیک یہ اجماع ہو گا قول ثالث کی نفی پر، لیکن اگر غیر صحابہ میں یہ صورت ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک اس کا حکم یہی ہے۔ لیکن بعض مشائخ نے اسے صحابہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور بعض متاخرین نے (آمدی اور رازی جیسی) تفصیل کی ہے (توضیح ج ۲ ص ۴۳) استاذ ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں: اختلفوا فیہ علی قولین اجماع علی ابطال کل قول سواھما کما ان اجماعھم علی قول واحد اجماع علی ابطال کل قول سواہ فلما لم یجز احداث قول ثان فیما اجمعوا فیہ علی قول واحد لم یجز احداث قول ثالث فیما اجمعوا فیہ علی قولین۔ (اللمع ص ۵۳)

[5] آمدی ج ۱ ص ۱۳۷۔

۳ - آمدی کے نزدیک مختار[1] یہ ہے کہ اگر تیسرا قول ایسا ہو کہ اس سے پہلے دونوں قول مرتفع ہو جاتے ہوں تو تیسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں[2]۔ کیونکہ اس میں اجماع کی مخالفت ہوتی ہے۔ لیکن اگر اس سے پہلے دونوں قول مرتفع نہ ہوتے ہوں بلکہ یہ تیسرا قول پہلے ہر قول سے کسی اعتبار سے موافق اور کسی اعتبار سے مخالف ہو تو یہ صورت جائز ہے[3]۔ کیونکہ اس میں خرق اجماع[4] نہیں ہوتا۔

شاہ صاحب کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجماع علی قولین کے معاملے میں جمہور کی رائے سے اتفاق رکھتے ہیں۔ یعنی جب قولین پر اجماع ہو جائے تو تیسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"ایں جا یک نکتہ می باید دانست کہ ہر چہ مثبت فضل صدیق است مستلزم است فضل فاروق را وہر چہ مثبت فضل فاروق است مستلزم است فضل صدیق را ازاں جہت کہ مسلمانان بعد اسلام متفق اند بر دو قول، وآں نفی قول ثالث است کما بین فی محلہ"[5]

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۳۷۔ امام رازی کے نزدیک بھی یہی تفصیل مختار ہے۔ (مسلم ج ۲ ص ۲۳۵) شوکانی لکھتے ہیں کہ یہ تفصیل امام شافعیؒ سے مروی ہے خود ان کے اصحاب میں سے متاخرین نے اسے اختیار کیا ہے۔ نیز اصولیین کی ایک جماعت نے جن میں سے ابن حاجب بھی ہیں اسی کو ترجیح دی ہے (ارشاد ص ۸۶)۔ اسنوی نے شرح منہاج میں اسی کو حق کہا ہے (اسنوی ج ۲ ص ۲۴۵) صاحب ابہاج شرح منہاج کہتے ہیں وھو الحق عند المتاخرین۔ (ج ۲ ص ۲۴۶)۔

[2] مثلاً بھائی کے ساتھ دادا کی میراث میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ پورا مال دادا کو ملے گا، دوسرا یہ کہ بھائی اور دادا دونوں میں مال برابر تقسیم ہو گا۔ گویا دونوں اقوال میں اس پر اتفاق ہے کہ دادا کو میراث ضرور ملے گی خواہ پوری یا آدھی۔ اب یہ کہنا کہ دادا کو کچھ نہ ملے گا یہ قول ثالث ہے اور خرق اجماع ہے اور اس سے دونوں سابق اقوال مرتفع ہو جاتے ہیں۔ (آمدی ج ۱ ص ۱۳۷)

[3] مثلاً طہارتوں میں نیت کا اعتبار ہے یا نہیں اس مسئلہ میں دو قول ہیں ایک یہ کہ تمام طہارتوں میں اس کا اعتبار ہے دوسرے یہ کہ کسی طہارت میں اس کا اعتبار نہیں۔ اب تیسرا قول یہ اختیار کرنا کہ نیت کا بعض طہارتوں میں اعتبار ہے بعض میں نہیں، یہ خرق اجماع نہیں اور اس سے دونوں سابق اقوال مرتفع نہیں ہوتے (آمدی ج ۱ ص ۱۳۷)

[4] تیسرا قول اختیار کرنے کو اصطلاحاً خرق اجماع کہتے ہیں۔ (آمدی حوالہ سابقہ)

[5] قرہ ص ۱۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اسی طرح ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"اختلاف علی قولین کہ در حکم اتفاق برنفی قول ثالث است" [1]

لیکن شاہ صاحب کے کلام میں اس کی تصریح نہیں ملی کہ وہ اس تفصیل سے بھی متفق ہیں یا نہیں جو علامہ آمدی نے کی ہے۔

شاہ صاحب کا مزاج چونکہ جمع و تطبیق کا مزاج ہے اس لئے بظاہر انہیں اس تفصیل سے متفق ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

[1] ازالہ ج ۲ ص ۸۵ ۔

بَاب ۵

قیاس

Toobaa-elibrary.blogspot.com

قیاس

قیاس کی تعریف قیاس کے لغوی معنی ہیں تقدیر اور تسویہ[1] اور اصطلاحی طور پر قیاس کی تعریف میں اصحاب اصول کا اختلاف ہے۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ قیاس کی حد حقیقی متعذر ہے۔ قیاس کی بعض اہم تعریفات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ مساواۃ المسکوت للمنصوص فی علۃ الحکم۔[2]

۲۔ حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما أو نفیه عنهما لأمر جامع بینهما۔[3]

۳۔ تعدیۃ الحکم من الأصل إلی الفرع بعلۃ متحدۃ لا تدرك بمجرد اللغۃ۔[4]

شاہ صاحب نے تعریفی کے سہارے قیاس کی تعریف کہیں کی ہو یہ نظر سے نہیں گذرا۔ البتہ ان کی بعض تحریروں سے اس کی تعیین دشوار نہیں کہ قیاس کی تعریف ان کے نزدیک کیا ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"إنما القیاس أن تخرج علۃ من الحکم المنصوص ویدار علیه الحکم"۔[5]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"قد اتفق من یعتد به من العلماء علی أن القیاس لا یجری فی باب المقادیر وعلی أن حقیقۃ القیاس تعدیۃ حکم الأصل إلی الفرع لعلۃ مشترکۃ"۔[6]

اس موقع پر شاہ صاحب نے قیاس کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ یہ کہہ کر بیان کی ہے کہ معتد بہ علماء کا اس پر

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۲، مسلم ج ۲ ص ۲۴۶، ارشاد ص ۱۹۸۔ [2] مسلم حوالہ سابقہ

[3] آمدی حوالہ سابقہ ص ۳۔ قیاس کی یہ تعریف قاضی ابوبکر باقلانی سے منقول ہے اور اکثر شوافع نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (ایضاً)

[4] تنقیح ج ۲ ص ۵۲۔ یہ تعریف صدر الشریعہ نے کی ہے۔ ابن ہمام نے حسب ذیل تعریف کو سب سے زیادہ واضح کہا ہے "تفصیل حکم الأصل فی الفرع لاشتراکهما فی علۃ الحکم عند المجتهد" (مسلمہ ج ۲ ص ۲۰۴)

[5] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۷۔

[6] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰۔

اتفاق ہے۔ اور یہ اسلوب بتا رہا ہے کہ شاہ صاحب بھی قیاس کی اس حقیقت سے متفق ہیں۔

لہٰذا شاہ صاحب کے نزدیک بھی قیاس کی تعریف قرار پائے گی۔ اور معلوم ہو چکا ہے کہ صدر الشریعہ بھی قیاس کی قریب قریب یہی تعریف کرتے ہیں اگرچہ انھوں نے "بعلۃ متحدۃ لا تدرك بمجرد اللغۃ" کی قید کا اضافہ بھی کیا ہے۔

قیاس کی حجیت اہل ظاہر کے نزدیک قیاس شرعی حجت نہیں[1] لیکن صحابہ[2] اور تابعین میں سے اسلاف اور امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور اکثر فقہاء و متکلمین کے نزدیک قیاس ایک شرعی حجت ہے۔[3]

شاہ صاحب بھی قیاس کو شرعی حجت مانتے ہیں۔ اس کی صراحت انھوں نے متعدد مقامات پر کی ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"قیاس اصل رابع است از اصول دین"۔[4]

ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"پس دلیل شرع یا کتاب است یا سنت یا آثار صحابہ و تابعین کہ جزء اختلاف علی قولین الزام دالستہ خود یا قیاس"۔[5]

شاہ صاحب نے بیشمار مسائل کے اثبات میں قیاس کو بطور دلیل کے ذکر بھی کیا ہے، جس کی مثالیں اس پورے باب میں بکثرت موجود ہیں۔

رائے اور قیاس کا فرق اسلام کے ابتدائی دور میں لفظ رائے کو قیاس شرعی کے معنی میں استعمال کیا جاتا تھا[6] لیکن جب لوگوں نے رائے خالص اور قیاس شرعی میں امتیاز کرنا

---

[1] الملل ص ۱۹۰، اصول بزدوی ص ۲۴۹۔ شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے نظام نے قیاس کا انکار کیا پھر بغداد کے بعض متکلمین نے اس کی پیروی کی ثم نشأ بعده رجل یقال له داؤد الاصفہانی فأبطل العمل بالقیاس من غیر أن وقف علی مراد کل فریق ممن کان قبله۔ (اصول سرخسی ج ۲ ص ۱۱۸، ۱۱۹)۔

[2] آمدی ج ۳ ص ۷۳-۶۵۔ [3] قرۃ ص ۲۲۹۔ [4] ایضاً ص ۲۱۲۔

[5] چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے دریافت کیا "بم تحکم؟ قال بکتاب اللہ۔ قال فإن لم تجد۔ قال فبسنۃ رسول اللہ۔ قال فإن لم تجد قال اجتهد رأیی" (آمدی ج ۳ ص ۵۸)۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

چھوڑ دیا اور جب قسم کی رائے کو شرعی احکام کے اثبات کے لئے دلیل بنا دیا تو بعد کے دور میں ضروری ہوا کہ رائے اور قیاس کو ایک دوسرے سے جدا کر کے ان کا اصطلاحی فرق واضح کیا جائے۔

امت مسلمہ کا سواد اعظم قیاس کو شریعت کی چوتھی اصل مانتا ہے اور کتاب، سنت اور اجماع میں جو حکم منصوص ہے اس کے اثبات کے لئے قیاس کو بنا قرار دیتا ہے۔ اور خود شاہ صاحب بھی لکھتے ہیں کہ

"قیاس اصل چہارم است از اصول دین" [1]

لیکن رائے کا دین میں بالاتفاق کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ "لو کان الدین بالرأی لکان أسفل الخف أولی بالمسح من أعلاہ" [2] یہاں رائے سے مراد خالص رائے ہے۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف سے قطع نظر قیاس اور رائے میں فرق یہ ہے کہ یا سادہ خیالی جو کسی اصل شرعی یعنی کتاب، سنت اور اجماع پر مبنی ہو وہ قیاس ہے اور جو کسی اصل شرعی پر مبنی نہ ہو وہ رائے ہے۔

شاہ صاحب نے رائے اور قیاس کے فرق کو اپنی تصنیفات میں مختلف مقامات پر تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ شاہ صاحب کے اصل نصوص سامنے رہیں تو استخراج نتائج میں سہولت ہوگی۔ فرماتے ہیں:

۱۔ ومنها أنه رأى قوماً من الفقهاء يخلطون الرأي الذي لم يسوغه الشرع بالقياس الذي أثبته فلا يميزون واحداً منهما من الآخر ويسمونه تارة بالاستحسان. وأعني بالرأي أن ينصب مظنة حرج أو مصلحة علة لحكم وإنما القياس أن تخرج العلة من الحكم المنصوص ويدار عليها الحكم فأبطل هذا النوع أتم إبطال

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعود سے فرمایا "اقض بالکتاب والسنۃ إذا وجدتهما فإذا لم تجد الحکم فیهما اجتهد رأیک" (بحث ص ۹۸)

ان روایتوں میں لفظ رائے وارد ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ یہاں رائے سے مراد وہ رائے نہیں جو کسی اصل پر مبنی نہ ہو بلکہ وہ رائے مراد ہے جو کسی اصل پر مبنی ہو اور اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ چنانچہ علامہ آمدی حدیث معاذ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "الاجتہاد بالرأی لا بد وأن یکون مردوداً إلی الأصل وإلا کان مرسلاً والرأی المرسل غیر معتبر ومن یقول ہو القیاس" (بحث ص ۹۸)۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] قرۃ ۲۳۸۔ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۷۰۔

وقال من استحسن فإنه أراد أن يكون شارعاً، حكاه ابن الحاجب في مختصر الأصول. مثاله رشد اليتيم أمر خفي فأقاموا مظنة الرشد وهو بلوغ خمس وعشرين سنة مقامه، وقالوا إذا بلغ اليتيم هذا العمر سلم إليه ماله قالوا هذا استحسان والقياس أن لا يسلم إليه" [1]

جبکہ شاہ صاحب نے اس موقع پر کہی ہے جہاں وہ اوائل کتاب الام کے حوالہ سے امام شافعی کے اصول بیان کر رہے ہیں۔

۲۔ ومنها أني وجدت بعضهم يزعم أن هنا لك فرقتين لا ثالث لهما أهل الظاهر وأهل الرأي وأن كل من قاس واستنبط فهو من أهل الرأي كلا والله بل ليس المراد بالرأي نفس الفهم والعقل فإن ذلك لا ينفك من أحد من العلماء ولا الرأي الذي لا يعتمد على سنة أصلاً فإنه لا ينتحله مسلم البتة ولا القدرة على الاستنباط والقياس فإن أحمد وإسحق بل الشافعي أيضاً ليسوا من أهل الرأي بالاتفاق وهم يستنبطون ويقيسون بل المراد من أهل الرأي قوم توجهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين أو بين جمهورهم إلى التخريج على أصل رجل من المتقدمين فكان أكثر أمرهم حمل النظير على النظير والرد إلى أصل من الأصول دون تتبع الأحاديث والآثار والظاهري من لا يقول بالقياس ولا بآثار الصحابة والتابعين كداود وابن حزم وبينهما المحققون من أهل السنة كأحمد وإسحق [2]

شاہ صاحب نے یہ بات اس فصل میں لکھی ہے جس میں وہ لوگوں کی بعض غلط فہمیاں دور کرنا چاہتے ہیں۔

۳۔ ایک موقع پر پہلے خوارج کے تین اصول بیان کئے ہیں۔

یکے آنکہ تمسک در شریعت موافق عقول ایشاں نمی باشد بشرطیکہ در قرآن بآں تصریح واقع نشدہ باشد رد میکردند و تمسک بہ روایت نمی نمودند۔

دیگر آنکہ اخبار آحاد کہ مخصص عموم کلیہ می باشد از خصوص وغیر آں معتبر نمی داشتند۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۰ [2] ایضاً ص ۱۶۱

Toobaa-elibrary.blogspot.com

سوم آنکہ نشد ودرین واخذ احوال شاذہ تجویز می فرمودند۔

اس کے بعد لکھتے ہیں :۔

معتزلہ اصل اول را پیش گرفتند۔

وعلمای اصحاب الرأی دوم را احکام نمودند ومراد ما از اصحاب الرأی آنانند کہ ترک اخبار آحاد کنند بسبب قواعد مقررہ خویش نہ اصحاب قیاس زیرا کہ قیاس اصل رابع است از اصول دین۔

ومتقشفہ صوفیہ اصل سوم را اخذ نمودند۔ [1]

۴ - عن ابن سیرین قال اول من قاس ابلیس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاییس وعن الحسن انہ تلا ہذہ الآیۃ خلقتنی من نار وخلقتہ من طین ، قال قاس ابلیس وہو اول من قاس ، وعن الشعبی قال واللہ لئن اخذتم بالمقاییس لتحرمن الحلال ولتحلن الحرام۔

اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ "والمراد بجمیع ذلک ما لیس استنباطا من کتاب اللہ وسنۃ رسولہ" [2]

۵ - ایک جگہ مصرع خوض کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"وبجرم الخوض فیما بالرأی الخالص غیر المستند الی السنن والآثار" [3]

مذکورہ اقتباسات کی روشنی میں شاہ صاحب کے نزدیک رائے اور قیاس اور اہل الرائے اور اہل قیاس کے درمیان جن امور سے فرق واقع ہوتا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

۱ - رائے یہ ہے کہ حرج یا مصلحت کے کسی ایسے مظنہ کو جس کا شارع نے اعتبار نہ کیا ہو [4] اپنی طرف سے علت قرار دے کر اسے حکم کا مدار ٹھہرا لیا جائے ۔ اور قیاس یہ ہے کہ حکم منصوص سے علت کا استخراج کر کے حکم کو اس پر دائر کیا جائے۔

۲ - رائے سے نفس فہم وعقل مراد ہے ، نہ وہ رائے جس کا اعتماد سنت پر بالکل نہ ہو اور نہ استنباط اور قیاس پر قیاس مراد ہے بلکہ رائے سے یہ مراد ہے کہ کسی مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے احادیث اور آثار کے

[1] قرۃ ص ۱۲۷ و ۱۲۸ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۱۔ [3] حجۃ ج ۱ ص ۹

[4] الذی لم یسوغہ الشرع سے یہی ثابت ہوتا ہے۔

کی بجائے اپنے متبوع کے اصول اور اس کے کلام سے تخریج کے طور پر اس مسئلہ کا حکم معلوم کیا جائے۔

گویا اصحاب رائے کا اعتماد سنت رسول اور آثار صحابہ کے بجائے علمائے اسلاف کے کلام اور کے اصول پر ہوتا ہے۔

۳ - قیاس دین کی چوتھی اصل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مسئلہ دین کے ان تین اصول (کتاب سنت اور اجماع) میں سے کسی اصل میں موجود ہو جو قیاس پر مقدم ہیں تو اس میں قیاس کو دخل نہ ہوگا۔ لیکن اصحاب رائے یہ کرتے ہیں کہ اخبار آحاد کو جو قیاس پر مقدم ہیں اپنے وضع کردہ اصول کے مقابلے میں ترک کر دیتے ہیں اور یہ طریقہ انہوں نے خوارج سے لیا ہے۔

شاہ صاحب نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ

"بل جماعۃ من الفقہاء زعموا انہ یجوز رد حدیث یخالف القیاس من کل وجہ فتفرق الحلال الی کثیر من الاحادیث الصحیحۃ کحدیث المصراۃ وحدیث القلتین" [1]

مثال اخبار آحاد کو اپنے مقررہ قواعد کے مقابلہ میں ترک کر دینے کی مثال بن سکتی ہے۔ [2]

۴ - رائے وہ ہے جو کتاب وسنت سے مستنبط نہ ہو جیسے شیطان کا یہ قول کہ "خلقتنی من نار وخلقتہ من طین" اور قیاس وہ ہے جو کتاب وسنت سے مستنبط ہو۔

اسی رائے کی بابت شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ "ولا الرأی الذی لا یعتمد سنۃ اصلا فانہ لا ینتحلہ مسلم البتۃ" یعنی رائے سے وہ رائے مراد نہیں جس کا اعتماد سنت پر بالکل نہ ہو یا بالفاظ دیگر سنت سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو کیونکہ اس قسم کی رائے کا کوئی امام اور کوئی عالم کوئی مسلمان بھی قائل نہیں۔

۵ - البتہ "رائے" کا اطلاق کسی قدر ذم کا پہلو لئے ہوئے اس پر بھی ہوتا ہے کہ احادیث وآثار کے تتبع کا اہتمام کئے بغیر الرأی الی الاصول سے کام لیا جائے۔

یہی وہ رائے ہے جو شاہ صاحب بعض ائمہ کی طرف منسوب کر کے ان کو مطعون کرتے ہیں۔

۶ - شاہ صاحب نے مصلحت اور علت میں فرق کیا ہے مصلحت کو علت قرار دینا بھی "رائے" ہے جس کی آئندہ علت کے شرائط کے ذیل میں معلوم ہوگا۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹ [2] یا احناف میں سے ابن ابان کا مسلک ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس موقع پر اس طرف اشارہ بھی بے محل نہ ہوگا کہ ائمہ اربعہ میں سے امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے اصحاب الرائے میں سے نہ ہونے کی تو شاہ صاحب نے صراحت کر دی اب صرف امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین رہ جاتے ہیں جو اصحاب الرائے کا مصداق بن سکتے ہیں لیکن رخصت تیمم حدیث مصراۃ کی مثالوں سے جو احناف کے مسائل ہیں اس کی تعیین ہو جاتی ہے کہ شاہ صاحب کی اصل زد احناف پر ہے۔

قیاس کے ارکان

قیاس کے چار ارکان ہیں۔ اصل، حکم اصل، فرع اور وصف جامع [1] شاہ صاحب نے کسی ایک موقع پر قیاس کے یہ چاروں ارکان شمار کرائے ہوں یہ نظر میں نہیں، لیکن اس میں کسی شبہ کی ذرا بھی گنجائش بھی نہیں کہ شاہ صاحب انہی چاروں کو قیاس کے

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۲، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۴۸، ۲۴۹۔

اصل۔ اصل کا اطلاق دو امور پر ہوتا ہے (۱) ما بنی علیہ غیرہ۔ (۲) ما عرف بنفسہ من غیر افتقار الی غیرہ وان لم یبن علیہ غیرہ (آمدی حوالہ سابقہ)

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ قیاس میں اصل کے معنی کیا ہیں مثلاً جب ہم تحریم میں نبیذ کو خمر پر قیاس کریں جو حدیث رسولؐ "حرمت الخمر لعینہا" میں منصوص علیہ ہے تو یہاں اصل آیا نص ہے یا خمر یا خمر میں ثابت شدہ حکم یعنی حرمت خمر۔

بعض متکلمین کے نزدیک نص اصل ہے (آمدی حوالہ سابقہ) معتزلہ ابو الحسین بو بکر کی یہی کہتے ہیں (ارشاد ص ۲۰۳)

فقہاء کے نزدیک خمر ہی محل حکم اصل ہے۔ آمدی و ارشاد حوالہ جات سابقہ)

بعض فقہاء کے نزدیک خمر میں ثابت شدہ حکم اصل ہے۔ (آمدی حوالہ سابقہ)۔

امام رازی کا قول بھی یہی ہے (ارشاد حوالہ سابقہ)

علامہ آمدی کا اور ابن برہان و غیرہ کے نزدیک یہ نزاع لفظی قرار دیا ہے (آمدی و ارشاد حوالہ جات سابقہ)

لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت، اصل نہیں ہوتی۔ (آمدی حوالہ سابقہ)۔

فرع۔ اس میں بھی اختلاف ہے کہ فرع کیا ہے، نفس حکم متنازع فیہ یا محل حکم متنازع فیہ۔ جو لوگ نص کے قائل ہیں کہ فرع، اصل حکم ہے، ان کے نزدیک نبیذ میں جو حکم ہوگا وہ فرع ہوگا۔ اور جو یہ کہتے ہیں کہ اصل محل ہے ان کے نزدیک محل فرع ہوگا۔ (آمدی حوالہ سابقہ)

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ بہر حال فقہاء محل وفاق کو اصل کہتے ہیں اور محل خلاف کو فرع کا مشاحۃ فی الاصطلاح (ارشاد حوالہ سابقہ)

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ارکان مانتے ہیں۔ چنانچہ گذشتہ صفحہ پر شاہ صاحب کے نزدیک قیاس کی جو تعریف قرار پائی ہے وہ یہ ہے کہ "بتعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع لعلۃ مشترکۃ" اس میں اصل، حکم، فرع اور وصف جامع یا علت مشترکہ یہ چاروں ارکان مذکور ہیں۔

حکم اصل کے دو شرائط

حکم اصل کے متعدد شرائط ہیں جن میں سے دو اہم شرائط حسب ذیل ہیں۔

(۱) حکم اصل کے معنی معقول ہوں۔ [1]

(۲) اس شرط کے مطابق وہ امور جن کے معنی معقول نہیں ان پر قیاس درست نہ ہوگا۔ مثلاً اعداد رکعات، مقادیر زکوٰۃ حدود اور کفارات۔ [2]

ان مقادیر شرعیہ کے غیر معقول ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اگرچہ یہ علت و مصلحت پر مشتمل ہیں، ان کی علت و مصلحت ہماری سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ اور قیاس میں چونکہ علت مشترکہ کی بنیاد پر اصل کے حکم کا فرع کی طرف تعدیہ کیا جاتا ہے اس لئے جب کسی حکم کی علت ہی معلوم نہ ہو تو اصل کے حکم کا تعدیہ کس بنیاد پر کیا جائے گا۔

(۲) حکم کی اصل، اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ مثلاً شہادت خزیمہ، سفر کی رخصتیں اور کثرت ازواج میں خصوصیات نبوی وغیرہ [3]۔ ان ہی دونوں شرائط کی جامع تعبیر یہ ہے کہ حکم اصل سنن قیاس سے معدول بہ نہ ہو۔ [4]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)۔

وصف جامع۔ وصف جامع فرع کے حکم کے لئے اصل ہوتا ہے اور اصل کے حکم کے لئے فرع۔ (آمدی و مسلم و فواتح حوالہ جات سابقہ) فرع کے حکم کے لئے اصل اس لئے ہوتا ہے کہ فرع کا حکم اس پر مبنی ہوتا ہے اور اصل کے حکم کے لئے فرع اس لئے ہوتا ہے کہ اس سے مستنبط ہوتا ہے۔ لہٰذا نفس الامر میں اصل کے تابع ہوتا ہے (آمدی حوالہ سابقہ)۔ واضح رہے کہ وصف جامع کا اصل کے حکم کے لئے فرع ہونا اکثریت کے لحاظ سے ہے ورنہ کبھی حکم اصل کے لئے وصف جامع فرع نہیں بھی ہوتا۔ مثلاً اس صورت میں جبکہ وصف جامع منصوص ہو (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۴۹)۔

حاشیہ صفحہ ہذا [1] مسلّمہ تذکرہ ج ۳ ص ۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۵۰، ارشاد ص ۲۰۵۔

[2] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ، خضری اصول فقہ ص ۳۰۳۔

[3] آمدی و ارشاد حوالہ جات سابقہ، تحریر ص ۴۲۰۔ ان دونوں شرائط کی ایک جامع تعبیر یہ بھی ہے کہ "الخارج عن القیاس لا یقاس علیہ" (ارشاد حوالہ سابقہ)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب بھی حکم اصل کے لئے ان قرائن کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ چنانچہ پہلی شق کے مطابق وہ بھی مقادیر شرعیہ میں اجرائے قیاس کے قائل نہیں۔ لکھتے ہیں :-

"قد اتفق من يعتد به من العلماء على أن القياس لا يجري في باب المقادير" [1]

مقادیر میں قیاس کے جاری نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ غیر معقول المعنی ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب بھی مقادیر کے بارے میں یہی فرماتے ہیں کہ

"وكل ذلك غير معقول المعنى" [2]

اسی مفہوم کو شاہ صاحب نے دوسری جگہ ان الفاظ میں ادا کیا ہے کہ

"آں ہمہ تعبدی محض است" [3]

غیر معقول المعنی ہونے کا مطلب جیسا کہ صفحۂ گذشتہ میں بیان کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ مقادیر گرچہ بجائے خود علت و مصلحت پر مشتمل ہوتے ہیں لیکن وہ علت و مصلحت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

شاہ صاحب نے غیر معقول المعنی ہونے کو اس طرح سمجھایا ہے کہ اگرچہ ہم یہ تو جانتے ہیں کہ تقدیر اور تشریع کے قوانین کیا ہیں، مگر یہ نہیں جانتے کہ فلاں چیز ملأ اعلیٰ میں مکتوب ہو چکی ہے اور حظیرۃ القدس میں اس کے وجوب کا تحقق ہو چکا ہے۔ اگر یہ بات ہمیں معلوم ہوتی ہے، تو صرف نص شارع سے معلوم ہوتی ہے، اور اجتہاد الٰہی کے سوا اس تک ادراک کا اور کوئی ذریعہ نہیں۔

شاہ صاحب اسے ایک مثال سے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ جب پانی کو شدید برودت و سختی ہے تو وہ جم جاتا ہے۔ لیکن یہ بات کہ اس وقت فلاں پیالہ میں پانی جم گیا ہے یا نہیں اس کے علم کا ذریعہ مشاہدہ یا اخبار کے سوا کچھ نہیں۔

اسی طرح ہم یہ جانتے ہیں کہ زکوٰۃ کے لئے نصاب کی تقدیر ضروری ہے۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ دو سو درہم اور پانچ وساق کی مقدار نصاب کے لئے قرین مصلحت ہے۔ اس لئے کہ اس سے معتدبہ غنا حاصل ہو جاتا ہے اور دو سو درہم اور پانچ وساق یہ دونوں منضبط بھی ہیں اور قوم میں مستعمل بھی۔ لیکن ہم نص کے بغیر یہ نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے یہی نصاب مقرر فرمایا ہے۔ اور اپنی خوشنودی اور ناراضگی کو

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰ [2] ایضاً
[3] انفاس ص ۷۹۔

اسی پر دائر فرمایا ہے [1]

مقادیر کے غیر معقول المعنی ہونے کو شاہ صاحب نے دوسری جگہ اس طرح سمجھایا ہے کہ مقادیر کی خوبی، ان کے نزول کے اصول اور ان کی تقدیر اگرچہ معقول ہے، لیکن یہ بات معقول نہیں کہ ملأ اعلیٰ میں ان مقادیر کو رضا و سخط کے قائم مقام کیا گیا ہے اور ان مقادیر میں سے نیکی کرنے والے کے ساتھ ملأ اعلیٰ کی دعائیں، اور بدی کرنے والے کے ساتھ ان کی بددعائیں شامل ہوتی ہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ خدا کی یاد سبب نجات ہے، لیکن یہ بات کہ خاص صفت کے ساتھ یاد کرنے اور خاص وقت میں یاد کرنے ہی سے فرض ادا ہوتا ہے، یہ ایسی بات ہے جس کی صورت ملأ اعلیٰ میں مقرر ہوئی ہے اور عقل اس کے ادراک کے لئے کافی نہیں [2]

اس موقع پر یہ بات بھی متعین کر دینے کی ضرورت ہے کہ مقادیر شرعیہ سے شاہ صاحب کی مراد کیا ہے؟ اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی تحریروں کے چند اقتباسات حسب ذیل ہیں۔

۱ — دین محمدی را ظاہرے ہست و باطنے۔ ظاہر شرع ہمیں منود ساختن مصالح است باشتراع و تعیین اوقات و اوضاع و مقادیر برائے آں [3]

۲ — اعلم أن الشارع أفادنا نوعين من العلم متمايزين بأحكامها متباينين في منازلها. فأحد النوعين علم المصالح والمفاسد أعني ما بينه من تهذيب النفس باكتساب الأخلاق النافعة في الدنيا أو في الآخرة وإزالة أضدادها ومن تدبير المنزل وآداب المعاش و سياسة المدينة غير مقدر ذلك بمقادير معينة . . .

والنوع الثاني علم الشرائع والحدود والفرائض أعني ما بين الشرع من المقادير [4]

۳ — و مراد ما از شرائع مقادیر است و آنچہ بدان تعلق دارد [5]

ان تمام اقتباسات کو سامنے رکھنے سے بظاہر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ شریعت کے وہ تمام احکام جن کا کیف و کم شارع نے ٹھیک ٹھیک متعین کر دیا ہے انہیں مقادیر شرعیہ کہتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

[1] انفاس ص ۷۹ [2] ایضاً
[3] ہمعات ص ۱۱۔ [4] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۹-۱۳۰
[5] انفاس ص ۷۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بہ جال شاہ صاحب کے نزدیک مقادیر شرعیہ غیر معقول المعنی ہیں۔ اور جو امور غیر معقول المعنی ہوں ان میں قیاس کا اجراء نہیں ہوتا اجرائے قیاس کے لئے اصل کے حکم کا معقول المعنی ہونا ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ فقہاء کے کلام میں شاہ صاحب کو جہاں جہاں تقدیر بالرائے نظر آتی ہے۔ وہ اس پر عموماً تنقید کرتے ہیں۔

مثلاً سفر میں پانی کی جستجو کتنی حد تک کرنی چاہئے، احناف اس کی مسافت ایک میل مقرر کرتے ہیں۔ شاہ صاحب اسے تقدیر بالرائے قرار دے کر تشریع جدید کہتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں :۔

"و تحدید بمیل تقدیر برائے است و دلیل ما از تقدیر برائے در غایت قلق است زیرا کہ تشریع جدید می شود۔" [۱]

اسی طرح احناف جو روئی کا نصاب پانچ اجمال اور ایک شیر کی مقدار دہ دردہ مقرر کرتے ہیں شاہ صاحب اسے بھی تقدیر بالرائے قرار دے کر اس پر بھی تنقید کرتے ہیں۔ [۲]

جہاں تک حکم اصل کی دوسری شرط کا تعلق ہے یعنی یہ کہ " وہ حکم اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو " یہ بات شاہ صاحب کی اس تحریر سے معلوم ہوتی ہے کہ

"مترجم گوید رضی اللہ عنہ وارضاہ۔ حمل غشی قلیل بر نوم و عدم حمل بر وے محتمل ہست وجہ تشبیہ خود ظاہر است۔ وجہ فرق آنست کہ تکلیفات شرعیہ بر عقل دائر است نائم و مغشی علیہ را عقل نیست پس وجوب صلوٰۃ نباشد و شرع قضائے نائم فرمودہ است بخلاف قیاس۔ پس خاص باشد بمورد۔" [۳]

متفق علیہ مسئلہ یہ ہے کہ بحالت نوم فوت شدہ نمازوں کی قضا لازم ہے اور بحالت غشی فوت شدہ نمازوں کی قضا لازم نہیں۔ مگر جو اس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کی اور کتنی غشی میں قضا لازم نہ ہوگی۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ غشی کا نوم پر حمل اور عدم حمل دونوں محتمل ہیں۔ وجہ حمل تو ظاہر ہے یعنی یکساں زوال عقل جس طرح نوم میں ہوتا ہے غشی میں بھی ہوتا ہے۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ تکلیفات شرعیہ کا مدار عقل پر ہے اور نوم کی حالت میں جب عقل زائل ہوگئی تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نائم تکلیف شرعی کا

[۱] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۷ [۲] مُحَمَّد ج ۱ ص ۱۲۹ - ۱۳۰
[۳] مصفیٰ ج ۱ ص ۸۰ ۔

مکلف ہی نہ ہو یعنی اس پر نماز واجب ہی نہ ہو پس شارع نے نائم کے لئے قضائے صلوٰۃ کا جو حکم دیا ہے وہ خلاف قیاس ہے۔ اور جو حکم قیاس کے خلاف ہو وہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوتا ہے کسی دوسری چیز کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اس لئے قضائے صلوٰۃ کے مسئلہ میں بیہوش کو نائم پر قیاس نہیں کر سکتے۔ [۱]

معلوم ہوا کہ صحت قیاس کے لئے حکم کا اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہونا یا بالفاظ دیگر اصل کا سنن قیاس سے معدول نہ ہونا شاہ صاحب کے نزدیک بھی ضروری ہے۔

حکم کے اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہونے کی شرط کو شاہ صاحب نے یہاں ان الفاظ میں ذکر کیا ہے کہ " خلاف قیاس خاص باشد بمورد " اور دوسری جگہ اسی کی تعبیر ان الفاظ میں کی ہے۔

"الحکم المخالف للقیاس لا یتعدی الی سوی المنصوص" [۲]

اور تعبیر مختلف ہی، بہرحال مفہوم دونوں کا ایک ہے۔

علت کی تعریف

علت کی اصطلاحی تعریف حسب ذیل ہے۔

" ما شرع الحکم عندہ لحصول الحکمۃ " [۳]

[۱] یہاں اس امر کی وضاحت بھی مناسب ہے کہ نقض وضو کے مسئلہ میں بیہوش کو نائم پر قیاس کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ نوم سے نقض وضو کا حکم خلاف قیاس نہیں کہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہو۔

[۲] مصفیٰ ج ۱ ص ۳۰۰۔

[۳] تحریر ص ۳۳۱۔ حکمت سے مراد ہے مصلحت کی تحصیل یا اس کی تکمیل، یا مفسدہ کا دفع یا اس کی تقلیل۔ گویا حکمت کی تحصیل کے لئے حکم کی مشروعیت کو جس وصف کے ساتھ وابستہ کیا جائے اسے علت کہتے ہیں۔ علت کی بحث میں حکمت، علت اور مظنہ کے الفاظ بکثرت استعمال ہوتے ہیں۔ علی حسب اللہ نے ان کا فرق حسب ذیل تعریفات سے واضح کیا ہے۔

العلۃ وصف مناسب ظاہر منضبط ناط الشارع الحکم بہ۔

والسبب وصف ظاہر منضبط ناط الشارع بہ الحکم مناسبا کان أو غیر مناسب، فہو أعم من العلۃ۔

والحکمۃ ما یترتب علی ربط الحکم بعلتہ او سببہ من جلب مصلحۃ أو دفع مضرۃ۔ (اصول التشریع ص ۱۰)

حکمت، علت اور مظنہ کا فرق بیان کرتے ہوئے شاطبی لکھتے ہیں: الحکمۃ ہی التی توجب کون الوصف علۃ معتبرۃ فی الحکم فلو اثبت کونہ معتبرا فی الحکم ان کان منضبطا اعتبر حیث غیر منضبط تقام مقامہ ولم یکن منضبط اقیمت مظنتہ مقامہ فالحکمۃ فی المرتبۃ الاولی والوصف فی المرتبۃ الثانیۃ والمظنۃ فی المرتبۃ الثالثۃ (فوق ج ۳ ص ۲۲۷)

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

علت کسے کہتے ہیں اور اس کی تعریف کیا ہے اسے سمجھانے کے لئے شاہ صاحب نے بڑی تفصیل سے کام لیا ہے [1]

سب سے پہلے شاہ صاحب اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہ تشریع احکام میں لوگوں کو اس طرح خطاب کرنا تو ممکن نہیں کہ ہر مکلف کے ہر فعل کا مستقلاً حکم بتایا جائے۔ کیونکہ اول تو مکلفین کے اعمال غیر محصور ہیں، پھر اگر ان غیر محصور اعمال کے احکام علیحدہ علیحدہ بتا بھی دیئے جائیں تو لوگوں کا علم ان کا احاطہ نہیں کر سکتا۔

اس لئے شارع کا خطاب ان قواعد کلیہ کی شکل میں ہوتا ہے جن کا عنوان ایک وحدت کو مقرر کر دیا جاتا ہے اور یہ وحدت کثرت کو مشتمل ہوتی ہے۔ [2]

اس طرح علمی طور پر ان کا احاطہ بھی کیا جا سکتا ہے اور ان کو سامنے رکھ کر ہر مکلف اپنے افعال کے احکام بھی معلوم کر سکتا ہے۔

شاہ صاحب اسے ایک مثال سے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ قام زید اور قعد عمرو۔ ان دو جملوں میں زید اور عمرو مرفوع ہیں۔ اب اسی طرح کے بے شمار جملے ہو سکتے ہیں۔ تو اگر ہر ہر جملے کے بارے میں یہ بتایا جائے کہ اس میں فلاں اسم مرفوع ہے تو ناس کا بتانا ممکن ہے اور نہ ان کا احاطہ ممکن ہے۔ اس لئے ہر ہر جملہ پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کرنے کے بجائے، نحوی، ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیتا ہے اور یہ قاعدہ کلیہ اپنی اپنی وحدت میں بیشمار کثرتوں کو محیط ہوا کرتا ہے یعنی وہ یہ کہہ دیتا ہے کہ "فاعل ہمیشہ مرفوع ہوتا ہے" اب اس قاعدہ کلیہ کو سامنے رکھ کر ہر جملہ میں فاعل کا اعراب معلوم کیا جا سکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) سبب اور حکم کے درمیان علت کا توسط ضروری ہے (تنقیح ص ۱۳۴، تحریر حوالہ سابقہ، مسلم ج ۲ ص ۳۰۳۔

وہ تعبدی امور جو معقول المعنی نہیں اور جن میں قیاس جاری نہیں ہوتا ان میں حکم کا مدار جس وصف پر ہوتا ہے، احناف اسے علت نہیں بلکہ سبب کہتے ہیں اس لئے کہ علت میں وصف کو حکم کے ساتھ ایسی مناسبت ضروری ہے جو سمجھ میں آ سکے (اصول التشریع حوالہ سابقہ)

(حاشیہ صفحہ ہذا)۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۳،۹۲

[2] ایضاً شاہ صاحب کے اپنے الفاظ اس سلسلہ میں یہ ہیں، "فوجب أن یکون ما یخاطبون به قضایا کلیة معنونة بوحدة تنتظم کثرة"

بالکل یہی کیفیت علت کی ہوتی ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ

"وتلك الوحدة التي تنتظم الكثرة هي العلة" [1]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس علت کی دو قسمیں ہیں۔

۱ — جس میں اس حالت کا اعتبار کیا جائے جو مکلفین میں پائی جاتی ہے۔ لیکن ان کی دائمی اور غیر منفک حالت علت نہیں ہو سکتی، ورنہ انھیں جو بھی حکم دیا جائے گا دائمی طور پر ہر وقت وہ اس کے مکلف ہوں گے۔ اور ایمان کے سوا، اور کسی طاعت میں دوام کی استطاعت کسی میں نہیں، اسی لئے اعتبار اس حالت کا ہوتا ہے جو دو چیزوں سے مرکب ہو۔

(الف) مکلف کی صفت لازمہ جس کی وجہ سے اسے مخاطب کرنا درست ہو [2]

(ب) نوبت بہ نوبت طاری ہونے والی عارضی ہیئت۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ علت کی یہ قسم عموماً عبادات میں پائی جاتی ہے۔ اور ہیئت طاریہ کی تفصیل شاہ صاحب یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ ہیئت یا تو وقت ہے یا استطاعت میسرہ، یا مظنہ حرج، یا کسی چیز کا ارادہ وغیرہ۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جب صفت لازمہ اور ہیئت عارضہ دونوں سے مل کر ایک مرکب حالت وجود میں آجاتی ہے تو اسے علت قرار دیکر حکم کو اس پر دائر کر دیا جاتا ہے اور مثلاً یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ "من أدرك وقت صلوة وهو عاقل بالغ مطيق وجب عليه أن يصليها ومن شهد الشهر وهو عاقل بالغ مطيق وجب عليه أن يصومه، ومن ملك نصابا وحال عليه الحول وجب عليه أن يزكيه ومن كان على سفر جاز له القصر والإفطار ومن أراد الصلوة وكان محدثاً وجب عليه الوضوء۔" [3]

اس موقع پر شاہ صاحب نے اس پر بھی تنبیہ فرمائی ہے کہ علت کی اس قسم میں بسا اوقات یہی ہوتا ہے کہ ان صفات کو جو اکثر امر میں معتبر ہوتی ہیں ساقط کر کے صرف اس صفت کو علت بننے کے لئے خاص کر لیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ایک حکم دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے اور صرف اسی کو علت کہہ دیا جاتا ہے مثلاً یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ صلوٰۃ کی علت ادراک وقت ہے اور صوم کی علت شہود شہر ہے۔ [4]

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۳،۹۴

[2] حجۃ ج ۱ ص ۹۳،۹۴

[3] یعنی عقل و بلوغ

[4] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

گویا شاہ صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ علت کی اس قسم میں علت تامہ تو وصف ہوتی ہے جو مکلف کی صفت لازمہ اور ہیئت طارئہ سے مل کر وجود میں آئے لیکن بسا اوقات یہ کیا جاتا ہے کہ مکلف کی صفت لازمہ کو جو عموماً تمام اوامر میں ملحوظ ہوتی ہے اور اس سے اوامر باہم ممتاز نہیں ہوتے ساقط کر دیتے ہیں اور صرف ہیئت طارئہ کو علت کہہ دیا جاتا ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صرف ہیئت طارئہ واقعۃً علت نہیں۔ مگر اسے علت کہا جاتا ہے تو بطور مسامحت کہا جاتا ہے۔

اسی طرح شارع بعض اوقات ان اوصاف میں سے بعض اوصاف کی خصوصی تاثیر مقرر کر دیتا ہے مثلاً جو شخص نصاب کا مالک ہو اس کے لئے شارع نے اس کی اجازت دی ہے کہ ایک سال یا دو سال پہلے زکوٰۃ دے دے اور جو مالک نصاب نہ ہو اس کے لئے یہ اجازت نہیں۔

شاہ صاحب کہتے ہیں کہ صفات کی کیفیات میں اسی قسم کے تفاوت کی وجہ سے فقیہ کو ان صفات میں باہم فرق کرنا پڑتا ہے اسی لئے وہ ان میں سے کسی کو سبب قرار دیتا ہے اور کسی کو شرط۔

۲ – جس میں اس چیز کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے جس پر فعل واقع ہوتا ہے۔ اس حالت کی دو صورتیں ہیں۔

(الف) یہ حالت یا تو اس چیز کی صفت لازمہ ہوتی ہے مثلاً شارع کا قول "یحرم شرب الخمر، ویحرم أكل الخنزير، ويحرم أكل كل ذی ناب من السباع وكل ذی مخلب من الطير ويحرم نكاح الأمهات"[1] کہ ان میں وجہ تحریم ہر ایک کی وہ جدا جدا صفات ہیں جو ان چیزوں میں بطور لزوم کے پائی جاتی ہیں۔

(ب) یا یہ حالت صفت طارئہ ہوتی ہے مثلاً ارشاد خداوندی "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما"، "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة"[2] کہ سرقہ اور زنا عارضی صفات ہیں، دائمی اور لازمی نہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس پر فعل واقع ہوتا ہے۔ اس کی صفات میں سے دو یا زیادہ صفات کو علیت کے لئے جمع کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً شارع کا قول "یجب رجم الزانی المحصن وجلد الزانی غیر المحصن"[3] کہ یہاں دو صفات ملحوظ ہیں ایک زنا دوسرا احصان یا عدم احصان۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکلف کا حال اور جس پر فعل واقع ہوتا ہے اس کا حال دونوں کو ملا کر علت

[1-3] حجۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۴

بنایا جاتا ہے مثلاً شارع کا قول "یحرم الذهب والحریر علی رجال الأمة دون نسائها"[1] کہ یہاں مکلف کی حالت کا بھی لحاظ ہے یعنی رجولیت اور نسائیت اور ذہب اور حریر کی صفت لازمہ کا بھی لحاظ ہے اور ان دونوں صفات کے مجموعہ پر حکم کو دائر کیا گیا ہے۔

علت کے بارے میں شاہ صاحب نے حجۃ میں جو تفصیلی گفتگو کی ہے اسی کو مقدمہ مصفی میں قدرے اختصار کے ساتھ ان الفاظ میں لکھا ہے کہ

"المعرفت علت حکم پس باید دانست کہ خدائے تعالیٰ خواست کہ مرضی خود را از نامرضی علاحدہ وفصل بر مکلفین بشرائع تصریح توان کرد پس باحدے از صفات حکم را بآں دائر کند از وصف مکلفین یا وصف ما یقع علیہ الفعل۔ وگاہے آں وصف مرکب باشد از قیود شتی بعض در مکلف یا ما یقع علیہ الفعل وبعض در قرآن۔ وقید گاہے استنباط شود وگاہے قرآن۔ پس آں وصف را علت حکم گویند کہ حکم ایجاب یا ندب یا اباحت یا کراہت یا حرمت برآں دائر کنند ومراد از علیت بیش ازیں نیست۔ مثال وصف مکلف من أدرك صلاة وهو عاقل بالغ مطیق غیر حائض وجب علیه أن يصليها، ومن شهد الشهر وهو عاقل بالغ مطیق غیر مسافر ولا مریض وجب أن يصومه، ومن ملك نصابا وحال علیه الحول ولیس علیه دین یحیط بالنصاب أو ینقصه وجب أن یزکیه ومن کان مسافراً جاز له القصر والإفطار۔

ومثال وصف ما یقع علیه الفعل یحرم شرب الخمر، ویحرم أكل الخنزير ویحرم أكل كل ذی ناب من السباع ویحرم نکاح الأمهات۔

ومثال وصف المکلف وما یقع علیه الفعل جمیعا یحرم علی الرجال لبس الذهب والحریر ولا یحرم علی النساء۔"[2]

علت کے شرائط | علت کے متعدد شرائط[3] ہیں جن میں سے چند شرائط حسب ذیل ہیں:-

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۴ [2] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۲۰، ۲۱

[3] علت کے متفق علیہ اور مختلف فیہ شرائط کی تعداد علامہ شوکانی نے ۲۴ تک لکھی ہے تفصیل کے لئے دیکھئے ارشاد ص ۲۰۷، ۲۰۸

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱ ۔ ظاہر ہو[1] یعنی علت کو ایسا واضح ہونا چاہئے جس کا ادراک ممکن ہو اور اس کا وجود و عدم متحقق ہو سکے۔ مثلاً صغیر پر ولایت کے ثبوت کے لئے علت صغر یا حرمت خمر میں اسکار[2]

اگر وصف مناسب خفی ہوتا ہے، مثلاً وہ اوصاف جو قلب، عقل یا نفس کے اعمال سے متعلق ہیں یا وہ اعمال جنہیں عادۃً مخفی طور پر کیا جاتا ہے تو شارع ایسے مخفی امور کو علت قرار نہیں دیتا بلکہ اس کی جگہ کسی ایسے امر ظاہر کو علت مقرر کر دیتا ہے جو اس مخفی وصف سے مقترن ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو[3]

مثلاً متعاقدین کی رضا کہ مخفی امر ہے، اس لئے بلا اکراہ، صدور عقد کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ یا استعمال آلہ جو قائم مقام ہے اس قصد خفی کے جو قلب کا فعل ہے، یا عقد صحیح جو قائم مقام ہے اس وطی حلال کے جس کے اخفاء کی عادت بھی ہے اور حکم بھی[4]

۲ ۔ منضبط ہو[5] یعنی اس طرح محدود ہو کہ اشخاص، ازمان اور احوال کے اختلاف سے مختلف نہ ہو[6] مثلاً مقتول کی میراث سے محرومی میں، وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنا کہ یہ منضبط اور محدود وصف ہے جو قاتل اور مقتول کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتا۔ یا مثلاً حرمت خمر میں وہ شدت جو سکر کی حد کو پہنچ جائے، وصف محدود ہے[7]

حکمت مجردہ سے تعلیل درست نہیں[8] البتہ حکمت اگر حکمت مجردہ نہ ہو بلکہ خود منضبط ہو تو اس سے تعلیل جائز ہے۔[9]

حکمت اگر غیر منضبط ہوتی ہے تو شارع اس کی جگہ کسی ایسے منضبط امر کو علت مقرر کرتا ہے جو اس سے مقترن ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو[10] مثلاً تیسیر کے لئے رمضان میں فطر کی اباحت کہ اس کی

---

[1] آمدی ج۳ ص۱۱، ارشاد ص ۲۰۷، اصول التشریع ص ۱۲۴۔
[2] اصول التشریع حوالہ سابقہ۔ [3] ایضاً
[4] ایضاً ص ۱۲۴، ۱۲۵۔ [5] ارشاد ص ۲۰۷، اصول التشریع ص ۱۲۵۔
[6] ابوزہرہ/ اصول فقہ ص ۲۲۹ [7] اصول التشریع حوالہ سابقہ
[8] آمدی ج ۳ ص ۳۰۲، ۳۲۷، مسلم ج۲ ص ۲۷۳۔
[9] آمدی حوالہ سابقہ ص ۴۰۲۔ اگرچہ بعض لوگ حکمت مجردہ سے تعلیل کے جواز کے قائل ہیں (دیکھئے)
[10] اصول التشریع حوالہ سابقہ۔

علت مشقت ہونی چاہئے لیکن چونکہ وہ منضبط نہیں اور اس کی حد معین نہیں اس لئے شارع نے منضبط امور کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے یعنی سفر اور مرض۔[1]

۳ ۔ متعدی ہو[2]۔ اس پر مقصور نہ ہو[3]۔ صحت قیاس کے لئے علت کا تعدیہ سب کے نزدیک بالاتفاق شرط ہے[4]۔ مثلاً رمضان میں مسافر یا مریض کے لئے فطر کی اباحت کہ چونکہ اس اباحت کی علت سفر یا مرض ہے جو صرف مسافر اور مریض میں پایا جاتا ہے اس لئے جو شخص اعمال شاقہ میں مشغول ہو اسے مسافر اور مریض پر قیاس نہیں کیا جا سکتا[5]

۴ ۔ حکم میں مؤثر ہو[6]۔ اسی کی تعبیر اس طرح بھی کی جاتی ہے کہ حکم کے لئے باعث اور مناسب ہو[7] یعنی طول و قصر اور سواد و بیاض وغیرہ کی طرح محض وصف طردی نہ ہو[8] بلکہ حکم جس مقصد کے لئے شروع ہوا ہے اس کے مناسب اور اس کے لئے جالب اور مقتضی ہو۔[9]

۵ ۔ نقض: کسی موقع پر علت سے حکم کے تخلف کو نقض کہتے ہیں۔ نقض سے علت باطل ہو جاتی ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔ احناف میں شیخ ابو منصور ماتریدی، امام فخر الاسلام اور شمس الائمہ وغیرہ مشائخ ماوراء النہر عدم نقض کو علت کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔ ابو الحسن اور امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے۔ لیکن اکثر کے نزدیک کسی مانع کی وجہ سے نقض جائز ہے۔ مشائخ ماوراء النہر میں سے

---

[1] اصول التشریع ص ۱۲۵۔ [2] آمدی ج۳ ص ۳۰، اصول التشریع ص ۱۲۵، ۱۲۶۔
[3] اصول التشریع حوالہ سابقہ۔
[4] آمدی ج ۳ ص ۳۰۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ علت قاصرہ اگر منصوص یا مجمع علیہا ہو تو اس سے تعلیل درست ہے۔ البتہ علت قاصرہ اگر مستنبط ہو مثلاً شوافع کے نزدیک نقدین میں حرمت ربا کی جوہریت ثمنین سے تعلیل، تو امام شافعی، امام احمد بن حنبل، قاضی ابوبکر، قاضی عبدالجبار، ابوالحسن کرخی اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس سے بھی تعلیل درست ہے اور امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور ابوعبداللہ بصری کے نزدیک درست نہیں (آمدی حوالہ سابقہ)
جمہور احناف علت مستنبط کے لئے اس امر کو شرط قرار دیتے ہیں کہ وہ قاصرہ نہ ہو لیکن احناف میں سے مشائخ سمرقند علت مستنبط قاصرہ سے تعلیل کو اسی طرح جائز سمجھتے ہیں جس طرح علت منصوصہ قاصرہ سے بالاتفاق تعلیل جائز ہے (مسلم ج۲ ص ۲۷۶)
[5] اصول التشریع ص ۱۲۶ [6] ارشاد ص ۲۰۸ [7] آمدی ج ۳ ص ۱۱، مسلم و فواتح ج۲ ص ۲۷۳۔
[8] آمدی حوالہ سابقہ ص ۳۴ [9] ارشاد و مسلم حوالجات سابقہ۔

Toobaa-elibra[...]y.blogspot.com

امام ابو زید دبوسی اور عراق کے تمام احناف کا یہی مذہب ہے اور احناف کے ائمہ ثلاثہ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے کیونکہ وہ استحسان کے قائل ہیں۔

بعض حضرات کے نزدیک صرف منصوصہ اور بعض کے نزدیک صرف مستنبطہ میں نقض جائز ہے۔[1]

۶ ـ کسر۔ حکمت سے علت کے حکم کے تخلف کو اصطلاحاً کسر کہتے ہیں۔ کسر سے علت باطل ہوتی ہے یا نہیں، اس میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ باطل نہیں ہوتی۔

مثلاً رخصت سفر کی حکمت مشقت ہے۔ یہ مشقت صنائع شاقہ میں بھی موجود ہے۔ لیکن حکم رخصت موجود نہیں، لیکن اس سے علت رخصت باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ حکمت جب غیر منضبط ہو تو حکمت کے بجائے مظنۂ حکمت کو علت قرار دیا جاتا ہے۔ اسی لئے اس مثال میں مشقت کے بجائے جو غیر منضبط ہے مظنۂ مشقت یعنی سفر کو علت قرار دیا گیا ہے اور حکم کو حکمت کے بجائے مظنۂ حکمت پر دائر کیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر کسی موقع پر حکم رخصت حکمت سے مختلف ہو جاتا ہے تو بھی اس سے علت باطل نہ ہوگی۔[2]

۷ ـ ترکیب۔ بعض حضرات کے نزدیک علت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ ذات وصف واحد ہو، مثلاً تحریم خمر کی تعلیل اسکار سے۔ لیکن جمہور علت کے لئے اس شرط کے قائل نہیں۔ چنانچہ محدد سے وجوب قصاص کی تعلیل قتل عمد عدوان سے کی جاتی ہے۔ اور یہ علت ذات اوصاف ہے۔[3]

علت کا ظہور، انضباط، مناسبت، تعدیہ یہ تمام شرائط شاہ صاحب کے یہاں بھی ملحوظ ہیں۔ اور اس کا ثبوت ان کی حسب ذیل تحریروں سے ملتا ہے۔

۱ ـ "سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر الاحتلام۔ قال یغتسل۔ وعن الرجل الذی یری أنہ قد احتلم ولا یجد بللاً، قال: لا غسل علیہ۔"

أقول: إنما أدار الحکم علی البلل دون الرؤیا لأن الرؤیا تکون تارۃ حدیث نفس ولا تأثیر لہ، وتارۃ قضاء شہوۃ ولا تکون بغیر بلل۔ فلا یصلح لإدارۃ الأحکام إلا البلل۔ وأیضاً فإن البلل ظاہر یصلح للانضباط وأما الرؤیا فکثیراً ما تنسی۔[4]

---

[1] مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۷۷، ۲۷۸۔

[2] آمدی ج ۳ ص ۲۶، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۸۱

[3] آمدی ج ۳ ص ۱۸ [4] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۹۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم غسل کی علت رویت بلل کو قرار دیا ہے، رؤیا کو نہیں۔ شاہ صاحب اس کی دو وجوہ بیان کرتے ہیں۔

(الف) بلل میں ظہور بھی ہے اور انضباط کی صلاحیت بھی اور رؤیا بسا اوقات فراموش بھی ہو جاتا ہے اس لئے اس میں نہ ظہور ہے اور نہ انضباط۔

بالفاظ دیگر شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ علت ایسی ہونی چاہئے جو ظاہر بھی ہو اور منضبط بھی۔ اور ظہور و انضباط بلل میں ہے رؤیا میں نہیں۔ اس لئے حکم غسل کی علت بلل کو ہونا چاہئے۔

(ب) اس عبارت میں "ولا تاثیر لہ" کے الفاظ سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ علت کو حکم میں مؤثر ہونا چاہئے۔

۲ ـ "ومعنی حقیقۃ المذہب أن یکون الحکم منوطاً بمظنۃ ما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی نفس الأمر لما کان علیہ القرون المشہود لہا بالخیر، وإن کانت المسألۃ لا نص فیہا ولا روایۃ فحقیقتہ أن تکون معروفۃ بقرائن تورث غالب الظن بأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو تکلم فی المسألۃ لما نطق بغیرہ من القول، وأن یکون وجہ الاستخراج والاستنباط ظاہراً لا ریب فیہ للمحیط بأسالیب الکلام ومقاصد الشارع فی شرع الأحکام۔"[1]

جس مسئلہ میں کوئی نص اور کوئی روایت نہ ہو اس کا حکم معلوم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ منصوص سے علت جامعہ کا استخراج کر کے غیر منصوص میں اس کا تعدیہ کیا جائے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ استخراج میں ظہور کا لحاظ ضروری ہے، اس طرح کا ظہور کہ جو شخص اسالیب کلام اور مقاصد شارع سے واقف ہو اسے اس میں کسی شک کا موقع نہ ہو۔

یہاں شاہ صاحب نے ضمناً یہ بھی فرمایا کہ اس استخراج میں جہاں ظہور ضروری ہے وہیں مقاصد شارع سے موافقت بھی ضروری ہے۔ اور یہ وہی چیز ہے جس کی تعبیر اصولیین اس طرح کرتے ہیں کہ علت اس حکمت کے لئے باعث اور مناسب ہونی چاہئے جو شرع حکم سے شارع کا مقصود ہے۔

۳ ـ "ویجب أن تکون علۃ الحکم صفۃ یعرفہا الجمہور ولا تخفی علیہم حقیقتہا ولا

---

[1] فیوض، ص ۱۰۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

وجودها من عدمها ويكون مظنة لأخص من الأصول التي تعتني بها الرضا و السخط إنما الكونه مفضية إليها أو يجاوبها له ونحو ذلك كشرب الخمر فإنه مظنة لمفاسد يعتني بها السخط من الإعراض عن الإحسان والإخلاد إلى الأرض و إفساد نظام المدينة والمنزل وكان لا بد من أن الهاء عليها فتوجه المنع إلى نوع الخمر، وإذا كان الشق والزم وطرق لم يخص بالعلية منها إلا ما تميز من سائرها لذلك برجحان من جهة الظهور والانضباط أو من جهة لزوم الأصل أو نحو ذلك كرخصة القصر والإفطار أدير على السفر والمرض دون سائر مظنات الحرج" [1]

شاہ صاحب نے اس موقع پر علت کی تین صفات بتائی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ (الف) ظاہر ہو، (ب) مقاصد شرعیہ میں سے کسی مقصد کا مظنہ ہو، (ج) منضبط ہو۔

۴ ۔ "وليس كل مظنة لمصلحة توجب عليهم ولكن ما كان منها مضبوطاً أمراً محسوساً أو وصفاً ظاهراً يعلمه الخاصة والعامة" [2]

یہاں شاہ صاحب نے مظنہ یعنی علت کے ظہور و انضباط کو پوری صراحت سے بیان کیا ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ ظاہر اور منضبط یا مضبوط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ امر محسوس ہو اور اتنا واضح ہو جسے خاص و عام سب ہی جانتے ہوں۔

۵ ۔ "وقد اتفق من يعتد به من العلماء على أن القياس لا يجري في باب المقادير وعلى أن حقيقة القياس تعدية حكم الأصل إلى الفرع لعلة مشتركة لا جعل مظنة مصلحة علة أو جعل شيء مناسب ركناً أو شرطاً، وعلى أنه لا يصلح القياس لوجود المصلحة ولكن لوجود علة مضبوطة أدير عليها الحكم" [3]

اس اقتباس سے علت کے دو شرائط معلوم ہوتے ہیں۔
ایک یہ کہ علت کے لئے تعدیہ شرط ہے اس لئے کہ قیاس کی حقیقت یہی ہے۔ شاہ صاحب نے گرچہ

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۴

[2] "أصل من الأصول التي يتعلق بها الرضا والسخط" میں اصول سے یہی مقاصد مراد ہیں۔

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰ [4] ایضاً

یہ خیال ہے کہ اصل کے حکم کا فرع کی طرف تعدیہ یہ قیاس کی حقیقت ہے، لیکن اس سے در اصل علت کا تعدیہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اصل سے فرع کی طرف درحقیقت علت کا تعدیہ ہوتا ہے اور حکم کا تعدیہ اس علت کے توسط سے ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ مصلحت یا مصلحت کے ہر مظنہ کو علت نہیں بنایا جا سکتا بلکہ علت کو خواہ وہ مصلحت ہو یا اس کا مظنہ منضبط اور مضبوط ہونا چاہئے کہ حکم کو اس پر دائر کیا جا سکے۔

شاہ صاحب نے ان کی شرطیت پر معتدبہ علماء کے اتفاق کی مہر بھی ثبت کی ہے۔

۶ ۔ "مرحوم گردید معنی انشاء عنا باست در استنباط علت وادار تعمیم حکم او بر بلید دانست کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ذکر فرمودہ اشیاء رستہ۔ وقاعدہ قیاس اقتضاء می نماید کہ ہر مرشل ایں اشیاء باشد وعلتے کہ مدار حکم شدہ است بحکم او باشد حکم اشیاء ستہ خواہد بود ہمیں لابد است تحقیق علت موثرہ کہ مدار حکم بودہ است" [1]

"لابد است" اور "قاعدہ قیاس اقتضاء می نماید" دونوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک علت کا تعدیہ ضروری ہے۔

اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حکم کا مدار علت موثرہ پر ہوتا ہے غیر موثرہ پر نہیں۔

۷ ۔ "العلماء المجتهدون يعلمون الأحكام بالمصالح ويفهمون معانيها ويخرجون للحكم المنصوص مناطاً مناسباً لدفع ضر أو جلب نفع" [2]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب مناط یا علت کے لئے اس کا بھی لحاظ کرتے ہیں کہ اسے مناسب ہونا چاہئے اور پھر "دفع ضر او جلب نفع" کہہ کر خود ہی یہ بھی بتلاتے ہیں کہ مناسبت کے معنی یہ ہیں کہ اس میں شریعت کے عام مقصد کی رعایت ہو یعنی وہ علت دفع ضرر یا جلب نفع پر مشتمل ہو۔

۸ ۔ "اختلف الفقهاء في كثير من الفروع الفقهية بناء على اختلافهم في العلل المخرجة المناسبة" [3]

یہاں بھی علل کے ساتھ "مناسبۃ" کی قید بتاتی ہے کہ علت کو مناسب ہونا چاہئے۔

---

[1] مصفیٰ ج ۱ ص ۳۳۰۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۶ [3] ایضاً ص ۸

Toobaa-elibra .blogspot.com

۹ — "اصل مناسب اعتبار چو صحابہ وچہ تابعین وچہ من بعد ایشاں معرفت علل احکام است یا اعتبار مناسب موثر جنس معانی مناسب حفظ نفس و مال وعقل و عرض و ملت عزیز دانستاند قصاص و حدود سرقہ و شرب و قذف وارتداد برآں دائر ساختہ اند" ۱

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ علت کو مناسب ہونا چاہئے اور مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں شریعت کے مقاصد خمس جنہیں کلیات یا ضروریات خمس بھی کہا جاتا ہے ، سے ہم آہنگی ہو۔ ۲

۱۰ — ماء راکد میں پیشاب کرنے اور پھر اس میں غسل کرنے کی نہی کے بارے میں لکھتے ہیں :

"آنچہ اقرب بہ تحقیق می نماید آنست کہ ایں جا دو علت است ورود موثر تغیر نجاست ومخالطت نجاست پس تغیر را نجس می سازد قطعاً ومخالطت مکروہ می سازد بکراہت شدیدہ" ۳

اس عبارت میں "ایجا دو علت است و ورود موثر" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب علت کے لئے موثر ہونے کی شرط بھی ملحوظ رکھتے ہیں۔

۱۱ مواقعت اعرابی کی حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اقوی دریں باب قول شافعی می نماید کہ موثر مجموع چند چیز است افساد صوم ادائے رمضان عمداً بجماع کہ آثم شدہ است باآں بسبب معنی صوم" ۴

معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک علت کا ذات وصف واحد ہونا ضروری نہیں۔ ذات اوصاف کثیرہ بھی علت ہو سکتی ہے۔

۱۲ — "شارع امور کثیرۃ الوقوع را مظنہ مقرر فرمودہ است ونادر الوقوع را علت نساختہ" ۵

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب علت کے لئے اس بات کا لحاظ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ کثیرۃ الوقوع ہو لیکن یہ کوئی مستقل شرط نہیں بلکہ علت کے ظہور وانضباط ہی کی دوسری تعبیر ہے۔ اس لئے کہ علت جب تک کثیرۃ الوقوع نہ ہوگی ظاہر اور منضبط نہ ہوگی۔ اور علت کے ظہور وانضباط پر شاہ صاحب نے جتنا زور دیا ہے وہ سابقہ اقتباسات سے معلوم ہو چکا ہے۔

---

۱ ازالہ ج ۱ ص ۲۸۶
۲ کلیات خمس پر آئندہ گفتگو کی جائیگی
۳ مصفی ج ۱ ص ۵۰
۴ ایضاً ص ۲۳۰
۵ ایضاً ص ۲۵

۱۳ — "چوں علت با متحقق شد بیع گندم با جو نسیئہ بوجیکہ گندم را نیلہ از جو بگیرد وآں حوادث قلیلۃ الوقوع است یا بوجیکہ جو نیلہ باشد وآں حوادث کثیرۃ الوقوع است باہم فرق نمی کنند وہم چنیں چوں معروف شد کہ سفر علت قصر وافطار است حادث قلیلۃ الوقوع مثل سیر یک میل در وقت شب در محمہ دخایت نیست علت علیت او نیست پس چوں علت چیزے ثابت شد حکم برآں دائر باشد چہ نادر چہ کثیر حکم یافتہ شود بلی آرے ندرت وقوع را در شروع علت ذہب نزدیک شارع اثرے ہست" ۱

شاہ صاحب کی اس عبارت سے حسب ذیل امور ثابت ہوتے ہیں۔

۱ — کسی چیز کو علت بنانے میں اس کے ندرت وقوع کا اثر ہوتا ہے۔ یعنی شارع نادر الوقوع امور کو علت قرار نہیں دیتا۔

۲ — لیکن جب کسی چیز کو حکم کی علت مقرر کر دیا جاتا ہے تو حکم اس پر دائر رہتا ہے اور ندرت وقوع سے اس کی علیت پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔

۳ — اگر کسی موقع پر علت پائی جائے لیکن حکم نہ پایا جائے تو اس سے بھی اس کی علیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ گویا شاہ صاحب کے نزدیک نقض علیت کے لئے مانع نہیں۔ اس کی تعبیر اس طرح بھی کی جا سکتی ہے کہ عدم نقض شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے شرط نہیں۔

ندرت اور کثرت وقوع علیت پر کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں اسے ایک عرفی مثال سے اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ خفیف ابر کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا بارش کا مظنہ نہیں ہوتا اس لئے کہ اس سے بارش کا نہ ہونا کثیر الوقوع ہے۔ اور بارش کا ہونا قلیل الوقوع لیکن کثیف ابر بارش کا مظنہ ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے بارش کا ہونا کثیر الوقوع ہے اور نہ ہونا قلیل الوقوع۔

یہی مطلب ہے شاہ صاحب کے اس فرمانے کا کہ حوادث کثیرۃ الوقوع کو مظنہ یا علت بنایا جاتا ہے، نادر الوقوع حوادث کو علت نہیں بنایا جاتا۔

۱۴ — "آیا افساد مستقرہ صوم با آدمیت عین اوست پس فاسد کند اگرچہ یقین باشد کہ چیزے بجوف رجوع نکردہ است یا از جہت آنکہ مظنہ رجوع است پس فاسد کند اگر یقین شد کہ

---

۱ مصفی ج ۲ ص ۳۶ —

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فاسد نشود تحقیق تو یک غیر آنست کہ استقاءة بمنزلہ لوم است کہ شارع آنرا مظنۂ رجوع ساختہ وجائیکہ اختیار نیست عفو فرمودہ است، وجائیکہ باختیار است حکم بفساد صوم نمودہ است، چنانکہ نوم را مظنۂ خروج ریح گردانیدہ لیکن جہل شارع خود سبب علت فرمودہ است مگر تعظیم پیدا شعائر بر علت خود ہیچ آنکست کہ وسعت است از جہت مظنۂ رجوع۔ لیکن اگر یقین باشد کہ ہیچ چیز رجوع نکردہ است نیز قضا لازم آید۔ بجہت آنکہ علتے کہ شارع نصب کردہ است یافتہ شد اگرچہ حکمت موجود نیست مانند مسافر مترفہ کہ اصلا حرج ندارد۔ [1]

صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اس مسئلہ کے ذیل میں یہ اصول بھی بتا دیا کہ جب کسی مظنۂ حکمت کو شارع کی طرف سے حکم کی علت قرار دے دیا جاتا ہے تو حکم اسی مظنہ یا علت پر دائر ہوتا ہے حکمت پر نہیں، لہٰذا ایسی صورت میں جب بھی علت پائی جائیگی حکم پایا جائے گا خواہ حکمت پائی جائے یا نہ پائی جائے گویا حکمت سے حکم کا تخلف جسے کسر کہا جاتا ہے، یہ شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے مانع نہیں، اسی کی تعبیر یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ حکمت سے حکم کا عدم تخلف شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے شرط نہیں۔

اس موقع پر شاہ صاحب نے اس کی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

۱ ۔ مسافر کے لئے قصر و افطار کے حکم کی حکمت دفع حرج اور مشقت ہے۔ اور اس کی علت ہے سفر۔ پس اگر کوئی خوش حال شخص سفر کرے اور اسے سفر میں کوئی مشقت نہ ہو تو اس صورت میں اگرچہ حکمت نہیں پائی جا رہی لیکن چونکہ علت یعنی سفر پایا جا رہا ہے لہٰذا رخصت کا حکم بھی پایا جائے گا۔

۲ ۔ ناقض وضو اصل میں خروج ریح ہے اور نوم، استرخاء کی وجہ خروج ریح کا مظنہ ہے اب اگر نوم ہو اور خروج ریح نہ ہو تب بھی نقض وضو کا حکم کیا جائے گا، اس لئے کہ نوم کی صورت میں حکم خروج ریح پر دائر نہیں بلکہ اس کے مظنہ یعنی نوم پر دائر ہے اور جب علت نوم ہوگی تو علت کے وجود سے حکم کا وجود ہو جائے گا، خواہ واقعۃً خروج ریح ہوا یا نہ ہوا ہو۔

۳ ۔ جوف میں کسی چیز کا دخول اصل میں مفسد صوم ہے۔ قصداً قے کرنا اس کا مظنہ ہے کہ قے کا

[1] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۵۲۔

کچھ حصہ پیٹ میں واپس ہو جائے۔ لیکن شارع نے چونکہ اسی مظنہ کو فساد صوم کے حکم کی علت قرار دیا ہے اس لئے اگر کسی وقت یہ صورت ہو کہ قصداً قے کرنا پایا جائے، اور اس کا یقین ہو کہ پیٹ میں کوئی چیز واپس نہیں گئی تب بھی فساد صوم کا حکم کیا جائیگا۔ اس لئے کہ شارع نے جب مظنہ کو حکم کی علت مقرر کر دیا تو حکم اس پر دائر ہوگا خواہ مصلحت و حکمت کے نہ پائے جانے کا یقین ہی کیوں نہ ہو۔

معلوم ہوا اگر کسی موقع پر اگر علت کے وجود کی وجہ سے حکم کا وجود ہو لیکن حکمت کا وجود نہ ہو یا بالفاظ دیگر حکم حکمت سے متخلف ہو تو یہ شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے مانع نہیں اسے عرفی مثال سے اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ کثیف ابر بارش کا مظنہ ہے لیکن اگر کسی وقت کثیف ابر پایا جائے اور بارش نہ ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ کثیف ابر بارش کا مظنہ ہی نہ رہے۔

شاہ صاحب کے گذشتہ اقتباسات سے یہ بات بھی معلوم ہو چکی کہ ایک بار جب کسی چیز کو دوسری مخفی چیز کا مظنہ مقرر کر دیا جاتا ہے تو پھر اس مظنہ میں تبدیلی نہیں ہوتی، حتی کہ نقض اور کسر کی صورتیں بھی اس کے علت اور مظنہ ہونے کو باطل نہیں کرتیں۔ لیکن ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

المقصود الأصلي في شرع الأحكام هي المصالح ويعنون بالمظان وربما كان شيء مظنة لمصلحة ثم صار ليس مظنتها لما أن علة الحمى في الأصل ثوران الأخلاط فيقول الطبيب نعم مظنة يتسبب بها الحمى كالمشي في الشمس وكثرة المتعب وتناول المغذي والحلاوي ويمكن أن تزول مظنة عنه الأشياء فتختلف الأحكام حسب ذلك۔ [1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مظنات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اور اس کی وجہ سے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔

اس موقع پر اس ظاہری تضاد کو رفع کر دینا بھی ضروری ہے۔

صورت یہ ہے کہ شاہ صاحب نے یہ بات کہ مظنات کے اختلاف سے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں اس باب میں لکھی ہے جس میں یہودیت اور نصرانیت سے ہمارے دین کے اختلاف کے وجوہ تحریر فرمائے ہیں اسی ضمن میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ اختلاف ادیان کی ایک وجہ مظنات کی تبدیلی بھی ہوا کرتی ہے۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس سے معلوم ہوا کہ مظنات کو تبدیل کرنا انبیاء علیہم السلام کا کام ہے۔

اسی باب سے متصل باب جس میں شاہ صاحب نے نسخ کے اسباب بیان کیے ہیں[1] اس میں انھوں نے پھر اس کا اعادہ کیا ہے کہ مظنات کے اختلاف سے احکام بدلتے رہتے ہیں لیکن اسے شاہ صاحب نے نسخ کی صورت قرار دیا ہے۔ اور اس کی ایک مثال یہ لکھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اسکار کا، جو امر خفی ہے، مظنہ ان برتنوں میں انتباذ کو مقرر کیا جن میں مسامات نہیں ہوتے بعد میں آپ کا اجتہاد بدل گیا اور آپ نے نفس اسکار کو مظنہ مقرر فرما دیا اس لئے کہ اس کی شناخت بھی جوش اور جھاگ سے ہو جاتی ہے۔

لیکن شاہ صاحب نے اس صورت کو نسخ کی ایک صورت قرار دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ مظنات کو تبدیل کرنا یہ نسخ ہے اور نسخ، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، شارع کے اجتہاد سے ہوتا اور نہ کسی امتی کے قیاس سے۔
پس مظنات کو تبدیل کرنا یہ شارع کی خصوصیت ہے اور جب شارع نے کسی چیز کو مظنہ مقرر کر دیا تو بعد میں کسی کو یہ اختیار نہیں کہ اسے تبدیل کر دے۔

علت کے سلسلے میں صحیح صورت حال یہ ہے کہ حکم کی حقیقی علت تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے اور حکم و مصالح کو اگر علت کہا جاتا ہے تو توسعاً کہا جاتا ہے، اگرچہ یہ بھی حقیقت ہے کہ احکام الٰہی، حکم و مصالح پر مبنی ہوتے ہیں۔

چنانچہ شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

"تحریم و تحلیل فعل حق است و علت حل و حرمت بحقیقت ارادۂ او ست جل جلالہ لا غیر و بتوسع حکم و مصالح کہ احکام بداں منوط اند ہمیں را علت گفتہ"[2]

اسی موقع پر لکھتے ہیں:-

"جمیع افعال فعل حق اند و ناشی از ارادۂ او و منوط بحکم و مصالح کلیہ"[3]

ایک موقع پر لکھتے ہیں:-

"ہمہ کار و بار دنیا و آخرت از مجازات مثبت باز بستہ است و وجہ سببیت اسباب ہما

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۳

[2] مکتوبات ص ۲۴ [3] ایضاً

بمؤاخذته اما فی الدنیا فلولا لبطل التکلیف والمؤاخذة، اما فی الآخرة فحیث حکم الأعمال بانها اسباب دخول النار[1]

• اور ارادۂ الٰہی کی علیت سے نزول کے بعد حکم کی اصل علت وہ حکمت و مصلحت ہوا کرتی ہے جس کی وجہ سے حکم مشروع ہوتا ہے۔

لیکن علت کے لئے ظہور و انضباط چونکہ ناگزیر شرائط ہیں اس لئے حکمت کو اسی صورت میں علت بنایا جاتا ہے جبکہ وہ ظاہر و منضبط ہو۔ اور اگر حکمت ظاہر و منضبط نہ ہو تو کسی ایسے امر ظاہر و منضبط کو علت کے لئے اس کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جو اس حکمت کا مظنہ ہو یعنی حکم کو اس پر دائر کرنے کی صورت میں حکمت مقصودہ کے تحقق کا گمان غالب ہو۔

عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ حکمت و مصلحت ظاہر و منضبط نہیں ہوتی ہے اسی لئے کسی ظاہر اور منضبط مظنہ ہی کو علت کے لئے اس کے قائم مقام کیا جاتا ہے چنانچہ شاہ صاحب ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ

لا یصح القیاس لوجود المصلحة ولکن لوجود علة منضبطة أدیر علیها الحکم[2]

اسی موقع پر لکھتے ہیں:-

اعلم أن الشارع أفادنا نوعين من العلم متمايزين بأحكامهما متباينين في منزلتهما فأحد النوعين علم المصالح والمفاسد، أعني ما بينه من تهذيب النفس باكتساب الأخلاق النافعة في الدنيا أو في الآخرة وإزالة أضدادها ومن تدبير المنزل وآداب المعاش وسياسة المدينة غير مقدر ذلك بمقادير معينة ولا ضابط مبهمه بحدود مضبوطة ولا مميز المشكل بأمارات معلومة بل رغب في المحامد وزهد في الرذائل تاركا كلامه إلى ما يتعارفونه فجعل المقصود بالطلب أو المنهي هو نفس المصالح لا على مظان منصوبة لها وأمارات معرفة إياها ...

[1] تفہیمات ج ۲ ص ۲۰۲-۲۰۳۔

[2] اصول التشریع ص ۱۲۸۔

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

والنوع الثانی علم الشرائع والحدود والفرائض، أعنی مابین الشرع من المقادیر فنصب المصالح مظان وأمارات مضبوطة معلومة وأدار الحکم علیھا وکلف الناس بھا وضبط أنواع البر بتعیین الأرکان والشروط والآداب وجعل من کل نوع حدا یطلب منھم لا محالة وحدا لینبئ بین الیمن غیر إیجاب واختار من کل بر عددا یوجب علیھم لم ینبئون به. فصار التکلیف متوجھا إلی أنفس تلک المظان وصارت الأحکام دائرة علی أنفس تلک الأمارات ۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ علم المصالح والمفاسد میں تو احکام کا مدار خود ان مصالح پر ہوتا ہے۔ لیکن علم شرائع میں احکام کا مدار مصالح پر نہیں بلکہ ان کے مظان پر ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ علم المصالح میں تو مصلحت کے عدم ظہور اور عدم انضباط سے تعین احکام میں کچھ فرق نہیں ہوتا کیونکہ یہ کام اول خود ظاہری شکل کے لحاظ سے غیر محدود ہوتے ہیں۔ لیکن علم شرائع میں عدم ظہور و عدم انضباط سے، شرع حکم کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ اس لئے شرائع میں احکام کو مصالح کے بجائے ان کے ظاہر اور منضبط مظنات پر دائر کیا جاتا ہے۔

اس مضمون کو شاہ صاحب نے دوسرے مواقع پر بھی بیان کیا ہے ۔[2]

شاہ صاحب کے ان تمام اقتباسات سے جو شرائط علت کے سلسلہ میں درج کئے گئے ہیں بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحب نے علت کے شرائط میں سے جن امور پر سب سے زیادہ زور دیا ہے، وہ دو شرائط ہیں: ظہور اور انضباط اور واقعہ یہ ہے کہ یہی دو شرطیں علت کے اہم اور اقدم شرائط ہیں ۔[3]

ظہور و انضباط پر سب سے زیادہ زور اس لئے دیا جاتا ہے کہ غیر ظاہر اور غیر منضبط امور پر احکام کو دائر کرنے سے تشریع احکام کے مقاصد فوت ہو جاتے ہیں۔

امر ظاہر کے بجائے امر خفی کو علت بنانے سے شرع حکم کا مقصد اس طرح فوت ہو جاتا ہے کہ مثلاً ثبوت ملک اور صحت تصرف کی علت اگر عقد بیع کے بجائے رضائے متعاقدین کو مقرر کیا جاتا تو چونکہ رضا

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۹، ۱۳۰
[2] ایضاً ج ۲ ص ۳۶
[3] خضری کہتے ہیں کہ ظہور، انضباط اور مناسبت، یہ تین شرائط، علت کے متفق علیہ شرائط ہیں۔ باقی تمام شرائط میں اختلاف ہے۔ (اصول فقہ ص ۳۵۰، ۳۵۱)۔

محل قلب ہے جس کا براہ راست علم ادراک کے ظاہری آلات یعنی حواس خمسہ سے ممکن نہیں، اور ادراک کے باطنی آلات کا شریعت میں اعتبار نہیں، اس سے مشتری کے لئے مبیع میں اور بائع کے لئے ثمن میں تصرف اور اس سے انتفاع کبھی بھی جائز نہ ہوتا اور اس طرح بیع جو انسانی معاشرہ کے لئے ناگزیر ہونے کی وجہ سے شریعت کے مقاصد حاجیہ میں سے ہے، اس کی مشروعیت اور علت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا۔

اسی لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ زبانی اقرار یعنی ایجاب و قبول کو، جو ظاہر اور معلوم امور میں رضائے متعاقدین کے قائم مقام ہے، ثبوت ملک اور صحت تصرف کو عقد بیع پر دائر کیا جائے۔

اسی طرح امر منضبط کے بجائے امر غیر منضبط کو علت بنانے سے شرع حکم کا مقصد اس طرح فوت ہو جاتا ہے کہ مثلاً قصر و افطار کے حکم کی علت اگر سفر اور مرض کے بجائے مشقت ہی کو مقرر کر دیا جاتا جو اس کی حکمت و مصلحت ہے تو مشقت کے مراتب بے شمار ہیں۔ اور اگر ہر درجہ کی مشقت میں خواہ وہ کسی کی کیوں نہ ہو قصر و افطار کا حکم دے دیا جاتا تو تمام صوم کی تعمیل کے لئے صرف وہ لوگ رہ جاتے جو اپنے گھر میں آرام میں مصروف رہتے ہوں اور جنہیں کوئی کام نہ ہو۔ ورنہ جو شخص بھی کام کرتا ہے، کسی درجہ میں اس میں مشقت ہوتی ہی ہے۔ اور اگر ادنیٰ درجہ کی مشقت کو نظر انداز کر کے صرف اعلیٰ درجہ کی مشقت کو قصر و افطار کی علت مقرر کیا جاتا تو اول تو اعلیٰ کی تعیین آسان نہیں، پھر اعلیٰ کے مراتب کا شمار کیا آسان ہے؟

اس لئے کوئی چارہ نہیں کہ مشقت جیسے غیر منضبط امر کے بجائے، سفر اور مرض کو جو منضبط امور ہیں قصر و افطار کی علت مقرر کیا جائے۔

بہرحال ظہور و انضباط علت کے لئے ناگزیر شرائط ہیں اسی لئے شاہ صاحب نے بھی ان پر سب سے زور دیا ہے۔

امر ظاہر و منضبط کو امر خفی کے قائم مقام کئے جانے کی مثالیں شاہ صاحب کی تصنیفات میں بکثرت موجود ہیں۔ نمونہ کے طور پر یہاں ان میں سے تین مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

۱۔ فاعلم أن اللہ تعالی أجری سنتہ أن یضبط الأمور الخفیة المضمرة فی النفوس بأفعال وأحوال ظاھرة وینصبھا مقامھا کما أن التصدیق باللہ ورسولہ و

Toobaa-elibrary.blogspot.com

واليوم الآخر أمر خفي فأقيم الإقرار مقامه، وكما أن رضا المتعاقدين بتبادل الثمن والمبيع أمر خفي فأقيم الإيجاب والقبول مقامه[1]

اس سے معلوم ہوا کہ جو امور قلب و نفس کے اعمال کے قبیل سے ہوں اور مخفی ہوں تو وہ شاہ صاحب کے نزدیک شریعت کے لئے ملاک نہیں ہوتے اور اسی لئے ظواہر افعال و اقوال کو ان کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے مثلاً اقرار لسانی کہ یہ رسول و آخرت کی تصدیق قلبی کے قائم مقام ہے اور ایجاب و قبول جو مخفی رضا متعاقدین کے قائم مقام ہے۔

۲۔ "لما كان توجه القلب إلى تعظيم أمر الله أمرا خفيا لم يكن بد من إقامة مظنة ظاهرة مقامه وكان الشرائع المتقدمة تجعل تلك المظنة الحلول بالصوامع والبيع المتعلقة التي صارت من شعائر الله ودينه وجعلت شريعتنا المظنة استقبال القبلة والتكبير"[2]

اس سے بھی ثابت ہوا کہ امور جو قلب سے متعلق ہیں، وہ چونکہ مخفی ہوتے ہیں اس لئے حکم کا مدار انہیں قرار نہیں دیا جاتا بلکہ امور ظاہرہ کو ان کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔

۳۔ حضرت ابن عمر کے قول اذا جاوز الختان الختان پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"در ماں حکم بر قضائے شہوت بالخروج منی است"[3]

اس کے بعد لکھتے ہیں:

"اقامت حشفہ مقام انزال منی بجہت آنست کہ انزال امریست خفی پس سبب او بجائے او نصب کردند حکم را بر آں ادارہ فرمودند بالطبع گرفتن ایں قضاء شہوت را باقضاء شہوت کہ در صورت انزال کرد باشد"[4]

یہاں بھی امر ظاہر کو امر خفی کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

جب کسی امر ظاہر کو امر خفی کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے یا بالفاظ دگر جب کسی مظنہ کو مصلحت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے تو پھر حکم کا مدار مصلحت پر نہیں بلکہ اسی مظنہ پر ہوتا ہے اور تمام تر زور مظنہ پر دیا جاتا ہے۔

---

[1] القول الجمیل ص ۱۰

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۸۱۔

[3] مصفیٰ ج ۱ ص ۴۹۔

[4] ایضاً ص ۴۹۔۵۰۔

مظنات پر زور کیوں دیا جاتا ہے؟ اس کی وجہ شاہ صاحب یہ تحریر فرماتے ہیں کہ

"أكثر المكلفين لا يعرفون المصالح ولا يستطيعون معرفتها إلا إذا ضبطت بالضوابط وصارت محسوسة يتعاطاها كل متعاط فلو خير بين فعل تزيد شيء منها أو بين أن المقصود الأصل غير تلك الأشباح لتوسع بهم مذاهب الخوض ولاختلفوا اختلافا فاحشا ولم يحصل ما أراد الله فيهم"[1]

یہاں شاہ صاحب یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مصالح جب تک اتنے ظاہر نہ ہوں کہ ہر شخص انہیں معلوم اور محسوس کر سکے اور جب تک وہ منضبط نہ ہوں اس وقت تک اکثر مکلفین میں ان کے سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور جب مظنات کو ان کے قائم مقام کر دیا گیا ہے تو انہی پر زور اس لئے دیا جاتا ہے کہ اگر لوگوں کو یہ بتا دیا جائے کہ مقصود اصلی اشباح و مظنات نہیں بلکہ ارواح و مصالح ہیں اور لوگوں کو اختیار دے دیا جائے کہ وہ ان اشباح و مظنات میں جنہیں چاہیں اختیار کریں اور جنہیں چاہیں ترک کر دیں تو اس طرح لوگوں میں اختلاف فاحش پیدا ہو جائے گا اور ان کی تحقیق اور احکام کی تشریع سے اللہ تعالیٰ کا جو مقصود ہے وہ فوت ہو جائے۔

واضح رہے کہ شاہ صاحب کثیر مواقع پر مظنات کو اشباح سے اور مصالح کو ارواح سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

ایک موقع پر لکھتے ہیں۔

"واعلم أن الطاعات التي أمر الله تعالى بها في جميع الأديان إنما هي أعمال تنبعث من الهيئات النفسانية التي هي في المعاد للنفوس لها أو عليها وبعد فهي أشباحها وحكايتها ومظانها ولا جرم أن مدار الأحكام هي هذه الأعمال المنبثة، فمن لم يؤت له يكن من الأعمال على بصيرة فرب شيء لا يكون بواسطة بغير قراءة ولا دعاء فلا بد من سياسة على حق الشرع تنضبط الأشياء المشتبهة بالعلامات والمظنة ويجعلها أمرا محسوسا يميزه الأدنى والأقصى ولا يشتبه عليهم ليطالبوا به ويؤخذوا عليه على حجة من الله واسطة عنهم"[2]

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۹۔

[2] ایضاً ج ۱ ص ۸۸

Toobaa-elibrary.blogspot.com

گویا شاہ صاحب یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ طاعات کا اطلاق مخصوص اعمال پر ہوتا ہے۔ یہ اعمال بذات خود مقصود نہیں، بلکہ مقصود اصلی وہ اخلاص، تقویٰ اور اظہار بندگی کا جذبہ وغیرہ ہیں۔ جنھیں ہیئات نفسانیہ کہا جاتا ہے، اور آخرت کی سزا و جزا کا دار و مدار انہی ہیئات نفسانیہ پر ہے۔ گویا وہ ہیئات نفسانیہ ارواح ہیں اور اعمال مخصوصہ ان کے اشباح۔ لیکن ان اشباح کی معرفت اور ان کی پابندی بھی ضروری ہے کیونکہ مثلاً دل میں کتنا ہی خلوص ہو، اگر کسی نے اعمال میں صرف اسی قدر پر اکتفا کیا جس پر اکتفا نہیں کرنا چاہیے مثلاً قرأت اور دعا کے بغیر نماز پڑھ لی تو ایسی نماز سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

گویا جہاں ارواح کی اہمیت ہے وہاں اشباح کی اہمیت بھی کچھ کم نہیں۔

کئی طور پر ارواح کے مدرک ہونے کا بعض مرتبہ یہ غلط نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ انسان اشباح سے بالکل بے پرواہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بے راہ صوفیہ[1] میں یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ وہ ارواح شریعت سے تمسک کا ڈھونگ رچا کر اشباح اور ظواہر شریعت سے اپنے آپ کو مستغنی تصور کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے اس غلط تصور اور ایسے غلو کا رد کرتے ہوئے اس طرح تنقید کی ہے کہ

«بسیارے ازیں جماعت ترک احکام شرع نمودہ گویند ایں ہمہ ظواہر شرع است و حقیقت ولب آنست

کما ادرکہم الیم وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون»[2]

شاہ صاحب کی اس تنقید کا مصداق ہمارے زمانے کے وہ متجددین بھی ہیں جو ہیئات نفسانیہ یا ارواح کی اہمیت دیگر اعمال کو بے معنی سمجھتے ہیں۔ مثلاً یہ کہنا کہ صلوٰۃ کی روح ذکر و دعا ہے۔ اور صلوات خمسہ اور اعداد رکعات وغیرہ کے چکر میں مبتلا ہوئے بغیر کسی وقت بھی خدا کے حضور ذکر و دعا کافی ہے۔

۱۹ فروری سنہ ۱۹۶۰ء کو شیخ محمد الطاہری سابق مفتی صفاقس (تیونس) نے یک فتویٰ جاری کیا تھا کہ مشقت کی مصلحت کی وجہ سے مسافر کی طرح فیکٹری کے مزدوروں کے لیے بھی روزہ نہ رکھنا جائز ہے۔[3]

[1] یعنی صوفیہ
[2] الطاف ص ۱۸
[3] An Essay on the Sunnah P.10-11.

اس قسم کی غلط روی دراصل اسی کا نتیجہ ہوتی ہے کہ اشباح یا مظنات کی اہمیت کو ملحوظ نہ رکھا جائے اور یہ اصول نظر میں نہ رہے کہ جب مظنات کو مصالح کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے تو حکم کا مدار مظنات پر ہوتا ہے مصالح پر نہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب نے اشباح کی اہمیت کو تصوف کی اصطلاحات میں اور تصوف ہی کے طریقہ پر اس طرح ذکر کیا ہے کہ

«مظاہر شرع کہ مسمّی باسلام است و ہو قولہ تعالیٰ: قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا

ولکن قولوا اسلمنا مبعوث عنہ لطیفہ جوارح است»[1]

اور پھر اس کو ایک کشفی مثال سے سمجھانے کے بعد لکھتے ہیں:

«موافقہ اعمال شرائع بر حسب لطیفہ است و در شرائع اکثر بحث ہمیں مقولہ است۔»[2]

———

[1] الطاف ص ۵۶
[2] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مسالک علت

علت کی دریافت کے طریقوں کو مسالک علت کہتے ہیں۔

مسالک علت کی تعداد میں اختلاف ہے جن میں سے چند حسب ذیل ہیں جو اثباتاً یا نفیاً عام کتب اصول میں ملتے ہیں۔

اجماع، نص، ایماء، مناسبت، سبر و تقسیم، طرد یا دوران، شبہ، تنقیح مناط۔[1] ان میں سے اول الذکر تین مسالک اصلی یا نقلی ہیں اور باقی استنباطی۔[2]

۱۔ اجماع۔ علت کی دریافت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کسی عصر میں اس پر اجماع ہو جائے کہ فلاں وصف حکم کی علت ہے۔ مثلاً مال میں صغیر پر ولایت کے لئے صغر کا علت ہونا۔[3]

جمہور اصولیین اجماع کو مسلک علت مانتے ہیں۔[4] اجماع کے لئے ضروری نہیں کہ وہ قطعی ہو ظنی اجماع بھی مسلک علت ہو سکتا ہے۔[5]

۲۔ نص صریح۔ نص صریح کی علت پر دلالت کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ نص ایسے صریح الفاظ پر مشتمل ہو جو صرف علیت کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور جن میں علت کے سوا کوئی دوسرا احتمال نہ ہو۔ مثلاً لعلۃ کذا، لسبب کذا، لأجل یا من أجل کذا، کی یا إذن۔

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۳۸۰-۴۱۳، مختصر ج ۲ ص ۲۳۳-۲۴۵، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸، مسلم ج ۲ ص [illegible]۔ مزید تفصیل ارشاد الفحول (ص ۲۱۰) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

[2] مستصفیٰ ج ۲ ص ۲۸۸، ۲۹۵، الشمع ص ۶۲ — محقق تفتازانی لکھتے ہیں کہ مسالک صحیحہ صرف تین ہیں: نص، اجماع اور مناسبت (تلویح ج ۲ ص ۶۸) — اہل اصول کا اس میں اختلاف ہے کہ مسلک اجماع، مسلک نص پر مقدم ہے یا مسلک نص، مسلک اجماع پر (ارشاد حوالہ سابقہ)۔ مثلاً آمدی، ابن ہمام اور محب اللہ مسلک اجماع کو مسلک نص سے پہلے ذکر کرتے ہیں اور غزالی اور صدر الشریعہ مسلک نص کو مسلک اجماع سے پہلے (آمدی [illegible]، تحریر [illegible]، مسلم [illegible]، مستصفیٰ [illegible]، تنقیح و توضیح حوالہ سابقہ)

[3] آمدی ج ۳ ص ۳۸۰، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۵۔

[4] ارشاد ص ۲۱۰

[5] آمدی و ارشاد حوالہ جات سابقہ۔

۲۔ نص میں ایسے الفاظ ہوں جو صرف علیت کے لئے وضع نہیں کئے گئے بلکہ علیت کے لئے وہ ظاہر ہوں اور ان میں علیت کے سوا کوئی دوسرا مرجوح احتمال بھی ہو مثلاً لام، باء، فاء وغیرہ۔[1]

نص صریح کی ان دونوں طرح کی دلالتوں کو احناف بھی مانتے ہیں اور شوافع بھی اور پہلی صورت کو دوسری سے اعلیٰ مانتے ہیں۔[2]

۳۔ ایماء و تنبیہ۔ ایماء و تنبیہ میں لفظ کی علت پر دلالت بالوضع نہیں ہوتی بلکہ لفظ کا وضعاً جو مدلول ہے اس سے تعلیل لازم آتی ہے۔[3]

شوافع، ایماء و تنبیہ کی علت پر دلالت کو ایک مستقل مسلک علت قرار دیتے ہیں[4] اور احناف اسے مستقل مسلک علت نہیں مانتے بلکہ مسلک نص ہی کے تحت درج کرتے ہیں۔[5]

---

[1] جمع و محلی ج ۲ ص ۲۶۳، تحریر و تیسیر ج ۴ ص ۳۹۔
"لأجل" یا "من أجل" مثلاً إنما جعل الاستئذان لأجل البصر (مسلم ج ۲ ص ۲۰۵) یا من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل الآية (محلی ج ۲ ص ۲۶۳) "کی" مثلاً كي لا يكون دولة بين الأغنياء (محلی حوالہ سابقہ، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸) "إذن" مثلاً إذن لأذقناك ضعف الحياة الآية (محلی حوالہ سابقہ) یا إذن تكفى همك ويغفر ذنبك (مسلم ج ۲ ص ۲۹۵)۔
"لام" مثلاً لتخرج الناس من الظلمات إلى النور (محلی ج ۲ ص ۲۶۳، مسلم حوالہ سابقہ)
"باء" مثلاً فبظلم من الذين هادوا حرمنا الآية (محلی حوالہ سابقہ) یا فبما رحمة من الله لنت لهم (مسلم ج ۲ ص ۲۹۶)
"فاء" جب کہ وصف پر داخل ہو مثلاً فإنهم يحشرون يوم القيامة الحديث یا حکم پر داخل ہو مثلاً السارق والسارقة فاقطعوا الآية، یا کلام راوی میں ہو مثلاً سها فسجد (محلی و مسلم حوالہ جات سابقہ)
بعض حضرات فاء کی علت پر دلالت کو نص صریح کی دلالت نہیں مانتے بلکہ اسے ایماء کے تحت لاتے ہیں مثلاً آمدی (ج ۳ ص ۳۹)۔ مذکورہ حروف کے علاوہ حسب ذیل حروف کو بھی علت پر دلالت کیلئے استعمال کیا جاتا ہے: إن، أن، إنَّ، من، إذ، حتى، الجزم، واو (دراسات اسلوب القرآن، ارشاد ص ۲۱۱-۲۱۳)۔

[2] جمع و محلی ج ۲ ص ۲۶۳، تحریر و تیسیر ج ۴ ص ۳۹۔

[3] آمدی ج ۳ ص ۳۹، توضیح ج ۲ ص ۶۸۔

[4] آمدی ج ۳ ص ۳۹، جمع ج ۲ ص ۲۶۶۔

[5] تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸، تحریر ص ۴۶۵، مسلم ج ۲ ص ۲۹۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایماء وتنبیہ کی متعدد صورتیں ہیں اور اس کی قریب قریب تمام صورتوں کو احناف و شوافع دونوں تسلیم کرتے ہیں۔[1]

۴۔ مناسبت: علامہ تفتازانی نے مناسبت کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔

ھی کون الوصف بحیث یکون ترتب الحکم علیہ متضمنا لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر فی الشرع۔[2]

۵۔ سبر و تقسیم: اوصاف کا حصر کہ وصف یا تو یہ ہو سکتا ہے یا یہ یا یہ، تقسیم کہلاتا ہے۔ اور ان اوصاف کو پرکھنا کہ ان میں سے کس وصف میں علت بننے کی صلاحیت ہے اور کن اوصاف میں یہ صلاحیت نہیں، اسے سبر کہتے ہیں۔ سبر کے لغوی معنی ہیں اختبار یعنی پرکھنا۔[3]

---

[1] تفصیل کے لئے حسب ذیل مراجع کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ آمدی ج ۳ ص ۳۴۹-۳۳۰، ارشاد ص ۲۱۲-۲۱۴۔ تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸-۶۹، تحریر ص ۴۶۵-۴۶۷، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۶-۲۹۸۔

[2] تلویح ج ۲ ص ۷۱۔ قاضی امام ابو زید دبوسی نے مناسب کی یہ تعریف کی ہے: "المناسب عبارۃ عما لو عرض علی العقول لتلقتہ بالقبول" (آمدی ج ۳ ص ۳۶)۔
امام غزالی لکھتے ہیں: "المناسب ما ھو علی منهاج المصالح بحیث اذا أضیف الیہ الحکم انتظم" (مستصفی ج ۲ ص ۲۹۵-۳۰۲)
ابن حاجب کہتے ہیں: "المناسب وصف ظاہر منضبط یحصل عقلا من ترتیب الحکم علیہ ما یصلح أن یکون مقصودا من حصول مصلحۃ أو دفع مفسدۃ" (مختصر ج ۲ ص ۲۳۹)
علامہ آمدی نے بھی مناسب کی تعریف قریب قریب ابن حاجب کی طرح کی ہے۔ (ج ۳ ص ۳۹)
امام رازی نے مناسب کی تعریف میں حسب ذیل دو تعبیرات اختیار کی ہیں: (۱) المناسب الملائم لأفعال العقلاء (محصول ج ۲ ص ۲۴۳، ۵۰۰) (۲) ما یجلب نفعا أو یدفع ضررا (ایضا)
امام رازی کہتے ہیں کہ ان دو تعبیرات میں سے پہلی تعبیر ان لوگوں کی ہے جو اللہ تعالیٰ کے افعال کی تعلیل کے قائل نہیں اور دوسری تعبیر ان لوگوں کی ہے جو اس کے قائل ہیں (اسنوی ج ۳ ص ۳۹-۴۰، محلی ج ۲ ص ۲۷۵)۔
مناسبت کی بحث میں بڑا التباس اور غموض ہے جس کا اظہار علامہ تفتازانی نے ان الفاظ میں کیا ہے: "وقد اضطرب کلام القوم فی بحث المناسبۃ وأقسامها وما یتعلق بها" (تلویح ج ۲ ص ۶۹) خلاصہ یہ ہے کہ مناسبت میں دو باتیں دیکھی جائیں گی: (۱) عقل کے نزدیک مقبول ہو اور (۲) علل شرعیہ منقولہ کے موافق ہو۔ اس کے لئے عرض علی الاصول ضروری ہے۔ مستصفی ج ۲ ص ۲۹۷-۲۹۸، ۳۰۲۔ آمدی ج ۳ ص ۳۹-۵۲، ۵۴۔ منہاج ص ۵۸، تلویح ج ۲ ص ۶۹، ۷۱ کے تقابلی مطالعے سے اس بحث میں التباس و غموض کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔

[3] تحریر و تقریر ج ۳ ص ۱۹۵۔

[4] ارشاد ص ۲۱۳۔

سبر و تقسیم میں پہلے تمام اوصاف کا حصر کیا جاتا ہے، پھر ان میں سے جن اوصاف میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی انہیں متعین طرق حذف کے ذریعہ باطل کیا جاتا ہے، اور جو وصف باقی رہ جاتا ہے وہ علت کے لئے متعین ہو جاتا ہے۔[1]

سبر و تقسیم میں اوصاف کا حصر و ابطال اگر قطعی ہو یعنی نص یا اجماع سے ثابت ہو کہ اوصاف صرف انہی میں منحصر ہیں اور باطل شدہ اوصاف کی عدم علیت بھی اجماع یا نص سے ثابت ہو تو یہ بالاجماع قطعی مسلک علت ہے۔[2]

اور اگر حصر و ابطال کی یہ صورت نہ ہو تو یہ ظنی مسلک علت ہے اور عام شوافع کے نزدیک یہ تعلیل کے لئے حجت ہے، عام احناف کے نزدیک حجت نہیں۔[3]

۶، ۷۔ طرد اور دوران: وجود وصف سے وجود حکم طرد ہے، اور انتفاء وصف سے انتفاء حکم یعنی عکس ہے۔ اور دوران، طرد و عکس ہی کا دوسرا نام ہے۔[4]

---

[1] تحریر و تیسیر ج ۴ ص ۴۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۹۔

[2] تحریر و تیسیر ج ۴ ص ۴۸، ۴۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۰۔ مثلاً ولایت اجبار کے بارے میں اگر دیکھا جائے کہ اس کی کوئی علت نہیں، یا یہ کہ اس کی علت بکارت ہے، یا یہ کہ اس کی علت صغر ہے، یا یہ کہ اس کی علت کوئی اور وصف ہے تو ان میں سے پہلی اور چوتھی صورت اجماع سے باطل ہے اور تیسری صورت اس نص نبوی سے باطل ہے کہ "الثیب احق بنفسها" پس دوسری صورت یعنی وصف صغر کا علت ہونا متعین ہو گیا (شرح ص ۹۸، نیز تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۷۰، باختصار)۔

[3] تحریر و تیسیر، مسلم و فواتح، تنقیح و توضیح (حوالجات سابقہ)۔
احناف کے نزدیک اس لئے حجت نہیں کہ وصف باقی کے علت بننے کے لئے ان کے نزدیک مجرد مناسبت جیسا کہ شوافع کہتے ہیں کافی نہیں، بلکہ وصف مناسب کا مؤثر ہونا ضروری ہے، اور شوافع کے اس لئے حجت ہے کہ تعلیل کے لئے ان کے نزدیک اخالہ بھی کافی ہے (تحریر و تیسیر، مسلم و فواتح، حوالجات سابقہ)۔
صدر الشریعہ لکھتے ہیں کہ سبر و تقسیم کا مرجع چونکہ نص یا اجماع یا مناسبت ہے، اس لئے علماء احناف نے اس کا اعتبار نہیں کیا (تنقیح مع توضیح حوالہ سابقہ)۔

[4] مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۲۔

Toobaa-elibra y.blogspot.com

بعض اصحاب طرد، ملائمت یا تاثیر کی شرط کے بغیر صرف طرد کو، وصف کی علیت کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور بعض حضرات صرف طرد کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ اس کے ساتھ عکس کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔[1]

پھر ان میں سے بعض لوگ طرد و عکس یا دوران سے وصف کی علیت کے ثبوت کے لئے یہ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ نص، وجود و عدم وصف، دونوں حالتوں میں قائم ہو لیکن حکم نص کی طرف مضاف نہ ہو بلکہ وصف کی طرف مضاف ہو۔[2]

بعض معتزلہ دوران کو وصف کی علیت کے لئے قطعی دلیل سمجھتے ہیں۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ ظنی دلیل ہے۔[3] اور اکثر شوافع کا یہی مذہب ہے۔[4] اور بعض اہل اصول کے نزدیک مجرد دوران، وصف کی علیت کے لئے نہ قطعی دلیل ہے اور نہ ظنی۔ استاد ابو منصور، ابن سمعانی، غزالی، شیخ ابو اسحق شیرازی، آمدی، اور ابن حاجب کا یہی مذہب ہے۔[5] احناف کا مذہب بھی یہی ہے۔[6]

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۰۸۵، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۷۷۔

[2] ایضاً۔ مثلاً ایک شخص اگر نماز کے لئے کھڑا ہوا اور وہ باوضو ہو تو اس پر وضو واجب نہیں، اور اگر وہ بیٹھا ہوا اور محدث ہو تو اس پر نماز کے لئے وضو واجب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وضو، وجوداً و عدماً حدث کے ساتھ دائر ہے اور نص دونوں حالتوں میں موجود ہے یعنی وجود حدث کی حالت میں بھی اور عدم حدث کی حالت میں بھی۔ لیکن حکم نص کی طرف مضاف نہیں بلکہ وصف کی طرف مضاف ہے کیونکہ نص اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا الآیہ سے تو اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے کہ جب کبھی قیام الی الصلوۃ پایا جائے وضو واجب ہوگا اور جب قیام الی الصلوۃ نہ پایا جائے تو وضو واجب نہ ہوگا (کشف بزدوی و تنقیح حوالہ جات سابقہ)۔

یا مثلاً یہ کہ خمر جب مسکر ہو تو حرام ہوتی ہے اور جب اس کا اسکار زائل ہو جائے، بایں طور کہ سرکہ بن جائے تو حرام نہیں رہتی۔ تو معلوم ہوا کہ تحریم وجوداً و عدماً اسکار کے ساتھ دائر ہے۔ (آمدی ج ۳ ص ۹۱، تلویح ج ۲ ص ۷۷)

[3] ارشاد ص ۲۲۱۔

[4] آمدی ج ۳ ص ۹۱

[5] ارشاد حوالہ سابقہ

[6] تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۷۷، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۲۔

۸۔ مشبہ۔ اس وصف کو کہتے ہیں جو مناسب لذاتہ نہیں لیکن اس میں مناسبت کا وہم ہوتا ہو، بایں طور کہ بعض احکام میں شارع نے اس کی طرف التفات کیا ہو۔[1] اور کبھی اشبہ الوصفین کو بھی مشبہ کہتے ہیں۔[2]

احناف کے نزدیک مشبہ، نہ علت ہے اور نہ مسلک علت۔ اور شوافع میں سے باقلانی، صیرفی، ابو اسحق شیرازی اس کے قائل نہیں، باقی شوافع اس کے قائل ہیں۔[3]

جو لوگ قائل ہیں، ان میں سے بعض کے نزدیک یہ علت ہے بعض کے نزدیک مسلک علت۔ اور جو لوگ اسے مسلک علت مانتے ہیں، ان میں سے بعض کے نزدیک یہ مطلقاً مسلک علت ہے، بعض کے نزدیک اس کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب دوسرا مسلک علت موجود نہ ہو۔[4]

۹ ــ تحقیق، تنقیح اور تخریج مناط۔ مناط یعنی علت پر تین طرح سے نظر کی جاتی ہے اس کی تحقیق میں، اس کی تنقیح میں اور اس کی تخریج میں۔[5]

تحقیق مناط۔ نص یا اجماع یا استنباط سے علت معلوم ہو جانے کے بعد آحاد صور یعنی جزئیات میں وجود علت کی معرفت میں نظر کرنے کو تحقیق مناط کہتے ہیں۔[6]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۶۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۱۔

مثلاً یہ کہا کہ نماز کے لئے طہارت ضروری ہے اور طہارت کی صحت جس طرح ازالۂ حدث سے ہے ازالۂ خبث سے بھی ہے لہذا جس طرح ازالۂ حدث کے لئے پانی متعین ہے اور کسی دوسرے مائع سے ازالۂ حدث جائز نہیں اسی طرح ازالۂ خبث کے لئے بھی پانی متعین ہوگا (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۱، ۳۰۲)۔

[2] آمدی حوالہ سابقہ ص ۵۹۔ مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۲)

مثلاً مقتول غلام جس کی قیمت حر کی دیت سے زیادہ ہو۔ غلام اپنے وصف آدمیت کی وجہ سے حر سے مشابہ ہے اور وصف مالیت کی وجہ سے فرس سے مشابہ ہے لیکن چونکہ اس میں وصف آدمیت اشبہ ہے اس لئے اس کا الحاق حر کے ساتھ کیا جائے گا (آمدی حوالہ سابقہ ص ۵۹ مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۲)۔

[3] مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۲۔ [4] ایضاً [5] مستصفی ج ۲ ص ۲۳۰۔

[6] آمدی ج ۳ ص ۶۲، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۸ ـــ علت نص سے معلوم ہو مثلاً جہت قبلہ جو وجوب استقبال کی مناط ہے اور جہت "ما کنتم فولوا وجوہکم شطرہ" سے ایماءً معلوم ہوتی ہے۔ بحالت اشتباہ میں اس کی تحقیق کہ کونسی جہت، جہت قبلہ ہے تحقیق مناط ہے ـــ اور علت اجماع سے معلوم ہو مثلاً عدالت جو وجوب قبول شہادت کی مناط ہے وہ جس پر اجماع ہے پس کسی شخص معین کے بارے میں اس کی تحقیق کہ یہ عادل ہے یا نہیں، یہ تحقیق مناط ہے۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تنقیح مناط ۔ وصف مناسب کے ساتھ مختلط غیر معتبر اوصاف کے حذف والغاء کے ذریعے اس وصف کی تعیین میں نظر جس کے علت ہونے پر تعیین کے بغیر نص دلالت کرے ۔ ۱؎

تخریج مناط نص یا اجماع کسی حکم پر دلالت کریں لیکن اس کی علت پر دلالت نہ کریں تو اس حکم کی علت کے اثبات میں نظر و اجتہاد، یہ تخریج مناط کہلاتا ہے ۔ ۲؎

تحقیق مناط ، حجت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ۔ تنقیح مناط کے اکثر منکرین قیاس تک قائل ہیں ۔ لیکن تخریج مناط میں اختلاف ہے ۔ اہل ظاہر، شیعہ اور بغدادی معتزلہ کی ایک جماعت اس کے منکر ہیں ۔ ۳؎

احناف نظر و اجتہاد کے ان تینوں طریقوں کے قائل ہیں ، اگرچہ انھوں نے یہ اصطلاحات مقرر نہیں کیں ۔ ۴؎

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

اور علت اجتہاد و استنباط سے معلوم ہو ۔ مثلاً شدت مطربہ جو تحریم شرب خمر کی مناط ہے ۔ پس اس کی تحقیق کہ یہ شدت مطربہ نبیذ میں بھی موجود ہے یا نہیں ۔ یہ تحقیق مناط ہے (آمدی و مستصفیٰ حوالہ سابقہ)

(حاشیہ صفحہ ہٰذا) ۱؎ آمدی ج ۳ ص ۳۳ ۔ مثلاً اعرابی کا قصہ وقاع کہ اگرچہ نص علت کی طرف ایما کرتا ہے لیکن غیر معتبر اوصاف کے حذف کے ذریعہ علت جس کی معرفت کے لیے اور اجتہاد کی محتاج ہے ۔ وہ اس کی صورت یہ ہے کہ اس حکم میں متعدد اوصاف سامنے ہیں جیسے اس کا اعرابی ہونا ، اس کا شخص معین ہونا ، اس زمانہ یا اس مقام یا اس خاص دن میں ہونا ، موطوءۃ کا زوجہ یا معین عورت ہونا ۔ ان تمام اوصاف کا تاثیر میں کوئی دخل نہیں ۔ لہٰذا نہار رمضان میں وقاع یہ وصف مؤثر ہو گا (آمدی حوالہ سابقہ بتصرف) اور احناف وصف وقاع کا بھی ابطال کر کے صوم رمضان کے عمداً افساد کو وصف مؤثر مانتے ہیں (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۸)

۲؎ آمدی حوالہ سابقہ ۔ مثلاً تحریم شرب خمر کے لئے شدت مطربہ کے وصف علت کے اثبات یا عمداً قصاص کرنے کے قتل عمد و عدوان کا علت ہونا (ایضاً) ۳؎ آمدی ج ۲ ص ۶۳ ۔ ۶۴

۴؎ مسلم و فواتح حوالہ سابقہ ۔ بعض لوگوں نے احناف کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ تخریج مناط کے قائل نہیں لیکن دراصل احناف مذکورہ معنی میں تخریج مناط کے منکر نہیں بلکہ اس تخریج مناط کے منکر ہیں جو اخالہ کے معنی میں ہو (ایضاً) اور تخریج مناط کے معنی اخالہ کے بھی آتے ہیں ۔ چنانچہ ابن حاجب مسالک علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں ؛ الرابع المناسبۃ والاخالۃ وتسمی تخریج المناط وھو تعیین العلۃ بمجرد ابداء المناسبۃ من ذاتہ لا بنص ولا غیرہ (مختصر ج ۲ ص ۲۳۸)

شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت

شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت کیا ہیں اس کی صراحت انھوں نے دو مقامات پر کی ہے ۔

ایک جگہ لکھتے ہیں :

واما معرفۃ العلۃ والرکن والشرط فمنھا ما یکون بالنص مثل کل مسکر حرام لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بام الکتاب لا تقبل صلوٰۃ احدکم حتی یتوضأ ثم الاشارۃ والایماء مثل قول الرجل وقعت اھلی فی رمضان قال اعتق رقبۃ وتسمیۃ الصلاۃ قیاما ورکوعا وسجودا فیفھم انھا ارکانھا وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم دعھما فانی ادخلتھما طاھرتین یفھم اشتراط الطھارۃ عند لبس الخفین ثم ان یکثر الحکم بوجود شئ عند وجودہ او عدمہ عند عدمہ حتی یتقرر فی الذھن علیۃ الشئ او رکنیتہ او شرطیتہ بمنزلۃ ما یلعب فی ذھن العارف من معرفۃ موضوعات اللغۃ العربیۃ عند ممارسۃ العرب واستعمالھم ایاھا فی المواضع المقرونۃ بالقرائن من حیث لا یدری ولا یعلم انہ نحو تلک المعرفۃ فاذا رأینا الشارع کلما اتی برکن وجعد ونم عند الجزو تکرر ذلک جزمنا بالمقصود وان شئت الحق فھذا ھو المدرک بمعرفۃ الاوصاف المنضبطۃ مطلقا فاذا رأینا الناس یجمعون المختلف ویسمون منہ شیئا یجلس علیہ ویسمونہ سریرا فانا نعرف من ذلک اوصاف المنضبطۃ ثم تخریج المناط اعتمادا علی وجدان مناسبۃ وھی السبر والحذف ۱؎

یہاں شاہ صاحب نے علت ، رکن اور شرط تینوں کی دریافت کے یکساں طریقے بیان کئے ہیں لیکن موضوع زیر بحث سے متعلق اس اقتباس کے صرف وہ حصے ہیں جن پر خط کھینچ دیا گیا ہے ۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں :

بازشناختن علت از میان اوصاف کہ در نص ہست ، کار مجتہد است از کار ہائے اجتہاد ، و جملۂ آن تنقیح دلائل شرع و سبر و حذف و تنقیح مناط و معرفت مناسبت عقلیہ و استقراء مواضع حکم و عدم حکم و تجرید علت از اوصافے کہ بسبب عادت بآن ملحق شدہ ۔

۱؎ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۷ ۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اما تتبع دلائل شرعیہ پس مثال آں "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" پس در حدیث غیر محصن را بآں لحق کردند و زانی محصن را رجم قرار دادند۔ "السارق والسارقۃ فاقطعوا" از حدیث معلوم شد کہ "لا قطع الا فی ربع دینار"۔

خلل سبر و حذف و تنقیح مناط "البر بالبر" الخ پس جمیع اوصاف بر نمط حدا بعد واحد حبس کردیم سبر یکہ قابل علیت نشد الا مطعوم مقتات مدخر مقدر، و ثمنیۃ در ثمنین۔

باز تتبع دلائل شرعیہ گاہے بنص باشد مانند "کل مسکر حرام" وگاہے باشارۃ و ایماء و اقتضاء و بیان آں طولے دارد۔ و چوں علت حکم بدست شد بیان قاعدہ جامعہ مانعہ باد فی عنایۃ میتواں کرد۔[1]

مذکورہ اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت حسب ذیل ہیں:

نص، ایماء، مناسبت، سبر و حذف، دوران، تنقیح مناط، تخریج مناط۔

مسلک دوران کے سوا، ان تمام مسالک علت کا ذکر مذکورہ اقتباسات میں لفظی صراحت کے ساتھ موجود ہے البتہ دوران کی بابت لفظی صراحت نہیں لیکن اس کے معنی و مفہوم کی صراحت بھی موجود ہے، یعنی "ان یکثر الحکم بوجود الشئ عند وجودہ أو عدمہ عند عدمہ" اور "استقراء مواضع حکم و عدم حکم" ان دونوں عبارتوں میں جو بات کہی گئی ہے، اسی کے لئے دوران کا اصطلاحی لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ معلوم ہو چکا وجود وصف سے وجود حکم اور انتفاء وصف سے انتفاء حکم، اسی کا نام دوران ہے۔

البتہ دو چیزیں ایسی رہ جاتی ہیں جن کی مذکورہ اقتباسات میں صراحت ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں بھی، شاہ صاحب کے نزدیک مذکورہ مسالک علت کے علاوہ، کوئی جداگانہ مستقل مسالک ہیں۔ ایک تتبع دلائل شرعیہ، دوسرے تجرید۔

تتبع دلائل شرعیہ کا ذکر مقدمہ مصفٰی ہی میں شاہ صاحب نے چار جگہ کیا ہے۔ الفاظ کی تحدید، علت کی تعیین، مضاف مرکد و غیر مرکد کی تمیز اور رکن و شروط کی تعیین، ان تمام چیزوں کا ایک ذریعہ شاہ صاحب نے تتبع دلائل شرعیہ کو قرار دیا ہے اور ہر جگہ تتبع دلائل شرعیہ کی صورتیں بھی بیان کی ہیں

---

[1] مقدمہ مصفٰی ج ۱، ص ۲۰۔

اور کہیں کہیں مثالیں بھی دی ہیں۔

اس موقع پر صرف اس سے بحث ہے کہ علت کے تعیین کے سلسلہ میں "تتبع دلائل شرعیہ" کی شاہ صاحب کے نزدیک کیا حیثیت ہے۔ اس کی تصریح انھوں نے خود ہی ان الفاظ میں کردی ہے کہ "باز تتبع دلائل شرعیہ گاہے بنص باشد مانند کل مسکر حرام وگاہے باشارہ و ایماء و اقتضاء"[1]

معلوم ہوا کہ تتبع دلائل شرعیہ، شاہ صاحب کے نزدیک کوئی جداگانہ مسلک علت نہیں بلکہ مسلک نص اور مسلک ایماء کے مجموعہ ہی کا نام مسلک تتبع دلائل شرعیہ ہے۔ اسی لئے شاہ صاحب نے حجۃ میں جہاں معرفت علت کے طریقے تحریر فرمائے ہیں، وہاں تتبع دلائل شرعیہ کا ذکر نہیں کیا بلکہ اس کی جگہ "فاصرحہا مایکون بالنص... ثم بالاشارۃ والایماء" کا ذکر کیا ہے۔[2]

تجرید کا ذکر بھی شاہ صاحب نے مقدمہ مصفٰی ہی میں تین جگہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ الفاظ کی تحدید، رکن و شروط کی تعیین اور علت کی دریافت ان سب کا ایک ذریعہ تجرید بھی ہے۔ تحدید الفاظ اور تعیین رکن و شروط کے بیان میں شاہ صاحب نے تجرید مفہوم استعمال کیا ہے اور علت کی شناخت کے بیان میں تجرید علت، لیکن الفاظ کی تحدید اور رکن و شروط کی تعیین کے مواقع پر تجرید کا جو مطلب بیان کیا ہے اور اس کی جو مثالیں دی ہیں ان کا حاصل قریب قریب وہی ہے جسے شاہ صاحب نے علت کی تعیین کے سلسلے میں ان الفاظ میں ادا کیا ہے "تجرید علت از اوصاف کہ بسبب مقارنت بآں ملحق شدہ" یعنی طردی اوصاف کو چھانٹ کر علیحدہ کرنا اسے تجرید کہتے ہیں خواہ وہ مفہوم کی تجرید ہو یا علت کی۔

جو اوصاف عادت کے طور پر علت کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں اور جنھیں طردی اور لازمی اوصاف کہا جاتا ہے انھیں چھانٹ کر علیحدہ کرنا اور علیت کے لئے اوصاف طردیہ کے بجائے وصف مناسب کو متعین کرنا یہ شاہ صاحب کے نزدیک تجرید علت ہے۔

سوال یہ ہے کہ طردی اوصاف کو چھانٹنا اور وصف مناسب کو علیت کے لئے متعین کرنا اس کا طریقہ کیا ہے؟

---

[1] مقدمہ مصفٰی ج ۱، ص ۲۰

[2] حجۃ ج ۱، ص ۱۳۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جب کسی مناسب وصف کے ساتھ ایسے اوصاف مخلوط ہو جائیں جن کا حکم میں کوئی اثر نہ ہو (جیسے کہ طردی اوصاف) تو ان اوصاف کو وصف مناسب سے علیحدہ کرنے کا طریقہ تنقیح مناط ہے [1] اور جب کسی فعل میں چند مناسب اوصاف ہوں، تو ان میں سے کون سا وصف علت ہوگا اس کی تعیین کا طریقہ سبر وحذف ہے [2]

گویا وصف مناسب سے دوسرے اوصاف کو علیحدہ کرنے کے صرف دو طریقے ہیں، تنقیح اور سبر و تقسیم۔

لہٰذا جس مسلک علت کو شاہ صاحب تجریہ سے تعبیر کرتے ہیں، تحلیل کے بعد اس کی دو صورتیں ہوتیں، تنقیح مناط اور سبر وحذف [3] بالکل اسی طرح جس طرح تتبع دلائل شرعیہ کی تفصیلی صورتیں دو تھیں یعنی نص اور ایماء۔

اور جب تجریہ علت، تنقیح مناط اور سبر وحذف ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کے تحت مندرج ہے، تو یہ کوئی جداگانہ مسلک علت نہ ہوا۔

غالباً اسی لئے شاہ صاحب نے حجۃ میں جہاں معرفت علت کے طریقے لکھے ہیں وہاں تجریہ کا ذکر نہیں کیا۔ البتہ سبر وحذف کا ذکر کیا ہے اور تنقیح مناط کے بجائے تخریج مناط کا ذکر کیا ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ نتیجہ نکلا کہ شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت صرف وہی ہیں جو پہلے ذکر کئے جا چکے۔

شاہ صاحب نے مسلک علت کی حیثیت سے اجماع کا ذکر نہیں کیا، تاہم اجماع کے مسلک علت ہونے کا ذکر مالکی حنفی اور شافعی اصولیین سب ہی کرتے ہیں [4] اور شاہ صاحب جمہور کی مخالفت کبھی نہیں کرتے۔ دوسرے یہ کہ اجماع کے دلائل شرعیہ میں سے ہونے کو شاہ صاحب تسلیم کرتے ہی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں: "واصل ثالث از اصول شریعت اجماع است" [5]

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۱۳۱۔ [2] ایضاً

[3] واضح رہے کہ طردی اوصاف سے علت کو متمیز کرنے کا اصل طریقہ تنقیح ہے لیکن تنقیح اور سبر وحذف میں شاہ صاحب کے نزدیک چونکہ کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، اسی لئے یہاں تنقیح اور سبر وحذف دونوں کو تجریہ ہی کی دو صورتیں شمار کر لی گئی ہیں۔

[4] مختصر ج ۲ ص ۲۳۳۔ آمدی ج ۳ ص ۳۸۔ مسلم ج ۲ ص ۲۹۵۔ [5] ازالہ ج ۲ ص ۸۵۔

اس موقع پر اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ عام اصولیین ایماء کو مسلک علت تحریر کرتے ہیں اور اس کے ساتھ اشارہ اور اقتضاء کا ذکر نہیں کرتے۔ اور شاہ صاحب نے "ثم بالاشارة والایماء" لکھا ہے یا "اخذہ وایماء و فحواہ" لکھ کر اشارہ و اقتضاء کو بھی مسلک علت ہونے میں ایماء کے ساتھ شامل کر لیا ہے۔

شاہ صاحب نے غالباً ایسا اس لئے کیا ہے کہ اشارہ اور اقتضاء بھی ایماء ہی کی طرح، شوافع اور شاہ صاحب کے نزدیک دلالت منطوق غیر صریح ہی کی اقسام ہیں جیسا کہ دلالت کی بحث میں گذر چکا۔ اور جس طرح منطوق صریح یعنی نص اور ظاہر علت پر دلالت کیا کرتے ہیں، اسی طرح منطوق غیر صریح یعنی اشارہ ایماء اور اقتضاء بھی علت پر دلالت کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے حجۃ اور مقدمہ مصفّٰی کے مذکورہ اقتباسات میں اپنے بیان کردہ مسالک علت میں سے مسلک نص، مسلک ایماء اور مسلک سبر وحذف و تنقیح مناط کی مثالیں بھی لکھی ہیں، اور تتبع دلائل شرعیہ کی مثال بھی مستقلاً ذکر کی ہے۔ مسلک نص کی مثال ہے "کل مسکر حرام" مسلک ایماء کی مثال ہے۔ مواقعت اعرابی کا واقعہ۔ مسلک سبر وحذف و تنقیح کی مثال ہے البر بالبر۔ اور تتبع دلائل شرعیہ کی مثال ہے الزانیۃ والزانی الآیہ اور السارق والسارقۃ فاقطعوا الآیہ۔

ان میں سے تتبع دلائل شرعیہ کی مثال کے علاوہ باقی تمام مسالک علت کی مثالیں تو وہی ہیں جو عام طور سے کتب اصول میں ملتی ہیں البتہ تتبع دلائل شرعیہ کی جو مثال لکھی ہے وہ محل نظر ہے۔

اس مثال پر گفتگو سے قبل یہ بات ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ شاہ صاحب نے تتبع دلائل شرعیہ کی دو صورتیں بتائی ہیں نص اور ایماء، جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

اگر اس مثال میں صرف "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" اور "السارق والسارقۃ فاقطعوا" کا ذکر ہوتا، ان سے متعلق احادیث کا ذکر نہ ہوتا تب تو یہ مثال صحیح ہوتی، کیونکہ کلام شارع میں فاء تعقیب کے ذریعہ حکم کا وصف پر ترتب، وصف کے علت ہونے کی دلیل ہے اور احناف اسے مسلک نص قرار دیتے ہیں اور شوافع مسلک ایماء، اور اس کی مثال میں بھی سرقے سے متعلق آیت پیش کرتے ہیں [1]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۳۹۔ مسلم ج ۲ ص ۲۹۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

لیکن زنا اور سرقہ کی ان آیات کے ساتھ شاہ صاحب کا ان سے متعلق احادیث بھی ذکر کرنا سمجھ میں نہیں آتا کہ کس تعلق سے ہے۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب ان احادیث کے ذکر سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک حکم اگر کتاب اللہ میں موجود ہو اور حدیث سے اس کے موارد کی تعیین ہوتی ہو تو حکم میں صرف اس آیت کا لحاظ رکھنے کے بجائے تنقیح دلائل شرعیہ کا تقاضا ہے کہ اس سے متعلق احادیث کو بھی دیکھ لیا جائے اور کتاب وسنت کے تمام دلائل کو پیش نظر رکھ کر حکم لگایا جائے۔

لیکن اگر واقعۃً شاہ صاحب کا مقصد یہاں اسی چیز کو سمجھانا ہے تو یہ مثال تخصیص الکتاب بالسنۃ کی مثال تو بن گئی مسلک علت کی حیثیت سے تنقیح دلائل شرعیہ کی مثال نہ بنے گی۔ واللہ اعلم۔

بہرحال شاہ صاحب کی اس تصریح کے بعد کہ علت کی دریافت کے لئے تنقیح دلائل شرعیہ کی دو صورتیں ہیں، ایک نص دوسرے ایماء، مثال کے اس پہ عدم انطباق سے اصل مقصود میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

سبر وحذف و تنقیح مناط کی مثال میں شاہ صاحب نے البر بالبر ربوا ... کو ذکر کیا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ مثال مسلک سبر وحذف اور مسلک تنقیح دونوں کی مثال ہے۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب سبر وحذف اور تنقیح مناط میں کوئی فرق نہیں کرتے پھر غور طلب بات یہ ہے کہ شاہ صاحب نے ان دونوں کو جہاں بھی ذکر کیا ہے علیحدہ علیحدہ مستقلاً ذکر کیوں کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اصولیین ان دونوں کو جدا جدا مسالک علت مانتے ہیں۔ تنقیح مناط میں جیسا کہ معلوم ہو چکا، ہوتا یہ ہے کہ وصف مناسب صرف ایک ہوتا ہے اور بعض غیر مناسب یا طردی اوصاف اس کے ساتھ مختلط ہو کر اس کی علیت میں اشتباہ پیدا کر دیتے ہیں اور تنقیح کے ذریعہ ان اوصاف مختلطہ کو علیحدہ کر دیا جاتا ہے۔

اور سبر وحذف میں یہ ہوتا ہے کہ وصف مناسب صرف ایک نہیں ہوتا بلکہ چند اوصاف مناسبہ جمع ہو جاتے ہیں اور ان کی وجہ سے یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ ان میں سے کس وصف مناسب میں علت بننے کی صلاحیت ہے اور سبر وحذف کے ذریعے ان میں سے علت بننے کے لئے

ایک وصف کی تعیین کر لی جاتی ہے۔

تنقیح مناط اور سبر وحذف دونوں میں زائد اوصاف سے علت کی تجرید و تمیز کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے تمام اوصاف کا حصر کیا جاتا ہے، پھر جن اوصاف میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی انہیں باطل کر دیا جاتا ہے۔ اور اسی کو سبر و تقسیم کہتے ہیں۔

گویا سبر وحذف اور تنقیح مناط اپنی نوعیتوں کے لحاظ سے خواہ جدا جدا مسالک ہوں لیکن مآل دونوں کا ایک ہے۔

اسی لئے امام رازی تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ مسلک تنقیح دراصل مسلک سبر و تقسیم ہی ہے اس لئے یہ اچھا نہیں کہ تنقیح کو سبر وحذف سے جدا مسلک علت قرار دیا جائے[1]۔ اس لئے اگر شاہ صاحب نے ان دونوں مسالک کو ایک مثال میں جمع کر دیا تو یہ کوئی نئی بات نہیں۔

جہاں تک مسلک مناسبت کا تعلق ہے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب شوافع کی طرح اخالہ کو تعلیل کے لئے کافی سمجھتے ہیں، چنانچہ حجۃ میں مسالک علت کے بیان میں ان کا یہ فرمانا کہ ثم تخریج المناط اعتمادا علی وجدان مناسبۃ .....[2] اور مقدمۂ مصفیٰ میں مسالک علت کے

---

[1] ارشاد ص ۲۲۲۔ علامہ شوکانی نے امام رازی کی یہ بات نقل کر کے اس کی تردید اور دونوں کا فرق بھی نقل کیا ہے وہ لکھتے ہیں: وقد زعم الفخر الرازي ان هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر. ورد عليه بان بينهما فرقا ظاهرا وذلك ان الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة استقلالا واعتبارا وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لا لتعيين العلة (ايضا)۔

ان دونوں میں فرق کا حاصل یہ ہوا کہ حصر اوصاف تو دونوں میں ہوتا ہے لیکن سبر و تقسیم میں یہ حصر علت کی تعیین کے لئے ہوتا ہے اور تنقیح مناط میں علت کی تعیین کے لئے نہیں بلکہ فارق کی تعیین کر کے اس کے ابطال کے لئے ہوتا ہے ـــــ مگر بات عجیب سی ہے کہ تنقیح مناط میں فارق کی تعیین تو اس کا ابطال مقصود ہوتا ہے، علت کی تعیین مقصود نہیں ہوتی، کیونکہ فارق کی تعیین اور اس کا ابطال بذات خود تو مقصود نہیں مقصد اصلی تو ابطال فارق کا بھی یہی ہے کہ اس طرح علت کی تعیین ہو جائے اور فارق کے ابطال سے علت کی تعیین خود بخود ہو جاتی ہے ورنہ اگر صرف ابطال فارق کر کے تنقیح مناط کی حد کو ختم کر دیا جائے تو جب قیاس کے لئے صرف ابطال فارق کافی نہیں بلکہ علت مشترکہ بھی ضروری ہے تو پھر بس علت کی تعیین کے لئے تنقیح کے سوا کسی اور مسلک سے کام لینا پڑے گا۔ اور اگر کسی دوسرے مسلک سے کام لیا جائے تو تنقیح مناط مسلک علت کیسے بنے گا۔

[2] حجۃ ج ۱، ص ۱۳۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بیان میں یہ لکھنا کہ معرفت مناسبت عقلیہ [1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیل کے لئے صرف مناسبت عقلیہ کافی ہے۔ اور اسی کو اخالہ کہتے ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ ورنہ اگر اس کے ساتھ ساتھ ان کے نزدیک اعتبار شارع بھی ضروری ہوتا تو مقدمہ مصفٰی میں مناسبت کو عقلیہ کی قید کے ساتھ مقید کرنے پر اکتفاء نہ کرتے، بلکہ اس کے ساتھ اعتبار کی قید کا بھی اضافہ کرتے۔ واللہ اعلم۔

شاہ صاحب نے صرف نظری طور پر مسالک علت کے بیان پر اکتفاہی نہیں کیا بلکہ اپنی تصنیفات میں جابجا علت کی تعیین کے لئے ان میں سے بعض مسالک سے عملاً کام بھی لیا ہے۔ مثلاً:

۱۔ ایک حدیث میں ہے "انما الوضوء علی من نام مضطجعاً" دوسری حدیث میں ہے "کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینتظرون العشاء فینامون قعوداً حتی تخفق رؤسہم ثم یصلون ولا یتوضئون" [2]

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ نوم مضطجعاً ناقض وضو ہے، نوم قاعداً ناقض وضو نہیں۔

سوال یہ ہے کہ نوم مضطجع کیا ہے اور نوم قاعد کیا؟ شاہ صاحب نے اس کی تین توجیہات نقل کی ہیں۔

(الف) امام شافعی کہتے ہیں کہ نوم قاعد یہ ہے کہ تمکین مقعد ہو، اور نوم مضطجع یہ ہے کہ تمکین مقعد نہ ہو، خواہ اضطجاع پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث میں اضطجاع کا ذکر صرف تنبیہ کے لئے اور استرخاء اعضاء کی تصویر کے لئے ہے۔

(ب) امام ابوحنیفہؒ بطریق سنت راکع و ساجد کو بھی قاعد مانتے ہیں اور جو شخص کسی چیز کا سہارا لیکر بیٹھا ہوا ہو سو رہا ہو، اور وہ چیز ایسی ہے کہ اگر وہ ہٹ جائے تو یہ شخص گر جائے، تو اس طرح سونے والا بھی مضطجع کے حکم میں ہے۔

(ج) خواب گراں اور خواب سبک۔ یعنی خواب گراں نوم مضطجعاً کے حکم میں ہے، اور خواب سبک نوم قاعداً کے حکم میں۔

---

[1] مقدمہ مصفٰی ج ۱ ص ۳۰۔ [2] مصفٰی ج ۱ ص ۳۱۔

مذکورہ احادیث اور مذکورہ توجیہات کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"و اول اقوی می نماید زیرا کہ حدیث "فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ" صریح است در علیت استرخاء۔ و چون ظاہر و اشہر در حیثیات نوم استرخاء اضطجاع و استلقاء ست آنرا بعینہ کنایہ ساختہ در آں توجہ ساختند" [1]

شاہ صاحب کی اس عبارت میں "صریح است در علیت استرخاء" کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مثال نص کے مسلک علت ہونے کی مثال ہے۔

۲۔ قال سعد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اینقص الرطب اذا یبس فقالوا نعم فنہی عن ذالک [2]

شاہ صاحب نے اس حدیث سے علت کے ایماء ثبوت پر استدلال کیا ہے۔

علت کے ایماء و تنبیہ کے طور پر ثابت ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ شارع حکم کے ساتھ کوئی ایسا وصف ذکر کرے کہ اگر اسے تعلیل کے لئے نہ مانا جائے تو اس کا ذکر عبث ہو اور شارع چونکہ عبث سے منزہ ہے اس لئے وصف کا اس طرح ہونا اس کی علیت کی دلیل ہوتا ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کیا تر کھجور کی خشک کھجور کے عوض بیع جائز ہے؟ آپ نے پوچھا کیا خشک ہو کر کھجور کم ہو جاتی ہے؟ لوگوں نے اثبات میں جواب دیا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں بیع جائز نہیں۔ معلوم ہوا کہ تر کھجور کی، خشک کھجور کے عوض بیع کی ممانعت کی علت نقصان ہے۔ ورنہ حضورؐ کا نقصان کے بارے میں دریافت کرنا عبث قرار پائے گا۔ [3]

شاہ صاحب نے بھی اسی حدیث سے ایماء و تنبیہ کے طور پر علت کے ثبوت کا ذکر کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔

"مترجم گویا ایں حدیث اصل است در آں کہ ہر چیزے از مطعومات بجنس آں کہ بکار تربات و دیگر خشکہ مانند بیع رطب بالتمر و بیع عنب بالزبیب و بیع گوشت خام بگوشت پختہ و قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اینقص الرطب اذا یبس تنبیہ است بر علت حکم" [4]

---

[1] مصفٰی ج ۱ ص ۳۱۔ [2] ایضاً ص ۳۵۰۔
[3] آمدی ج ۳ ص ۴۰۔ [4] مصفٰی ج ۱ ص ۳۵۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس حدیث سے علت کا ثبوت جس طرح ہوا اسے شاہ صاحب نے تنبیہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ حالانکہ بالاتفاق اسے ایماء کی مثال میں ذکر کیا جاتا ہے۔

کتب اصول میں عام طور پر ایماء و تنبیہ میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا۔ حتیٰ کہ صاحب تیسیر نے تو اس کی تصریح کر دی ہے کہ تنبیہ ایماء ہی کا دوسرا لقب ہے۔[1]

لیکن علامہ آمدی اور علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ تنبیہ ایماء کی اس خاص صورت کو کہا جاتا ہے جس میں حکم کے ساتھ وصف کے بجائے نظیر وصف کا اس طرح اقتران اور ذکر ہوتا ہے کہ اگر اس جیسا وصف علت نہ ہو تو یہ اقتران اور یہ ذکر بعید ہو اور عبث ٹھہرے۔ اور اس کی مثال میں خثعمی عورت کا واقعہ ذکر کیا ہے جس میں وصف کے بجائے نظیر وصف کا ذکر ہے اور اس کی تصریح کی ہے کہ اس قسم کی صورت کو اصولیین "تنبیہ علی اصل القیاس" کہتے ہیں۔[2]

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب ایماء و تنبیہ دونوں کو ایک مانتے ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ورنہ اگر فرق کرتے تو "تنبیہ است" کے بجائے "ایماء است" کہتے۔ کیونکہ یہ ایماء ہی کی مثال ہے۔

۳- اگر کوئی شخص سونے میں خواب دیکھے اور اسے احتلام ہو اور اسے تری نظر آئے تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ منی کا معتاد یا غیر معتاد طریقے سے نکلنا، شافعیہ کے نزدیک احتلام اور تری پانے کی تنقیح ہے۔ اور منی کا شہوت کے ساتھ معتاد طریقے سے نکلنا حنفیہ کے نزدیک اس کی تنقیح ہے۔ اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"وایں قول ثانی (یعنی قول احناف) اقوی است نزدیک ایں حقیر زیرا کہ حدیث مقتضیات انزال و نوم لغو است بحدیث مرفوع کہ دلالت می کند بر آنکہ اگر مخالف مقتضیات جلی یا غسل لازم نمی آید اگرچہ باوجود چنیں معلوم نیز لغو است زیرا کہ سببیت کل یا شرطیت آں غسل را معقول نیست، پس باقی ماند خروج منی بشہوت از طریق معتاد"[3]

[1] تیسیر ج ۴ ص ۳۰
[2] آمدی ج ۳ ص ۳۱، تحریر ص ۳۶۶-۳۶۷
[3] مصفی ج ۱ ص ۵۰، ۵۱۔

شاہ صاحب نے یہی احناف سے موافقت کی دلیل تنقیح مناط کے قاعدے سے بیان کی ہے کہ پہلے اوصاف کا حصر کیا اور تین اوصاف شمار کرائے، "حدیث مقتضائے انزال و نوم، نوم، خروج منی بشہوت از طریق معتاد۔"

ان میں سے پہلے وصف کا حذف یا الغاء اس طرح کیا کہ یہ حدیث مرفوع کے خلاف ہے۔ دوسرے وصف کا الغاء اس طرح کیا کہ غسل کے لئے اس کی سببیت یا شرطیت معقول نہیں۔ پس تیسرا وصف مناط قرار پایا اور وہی علت کے لئے متعین ہو گیا۔

۴- نوم سے نقض وضو کے بارے میں متعلقہ احادیث و آثار ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

"چوں علت نقض نوم زوال عقل است بدلیل "العینان وکاء السہ" پس غیر نوم مثل اغماء و سکر نیز ناقض شد، و تنقیح مسئلہ آنست کہ زوال عقل ناقض وضو است"[1]

اغماء و سکر ناقض وضو ہیں یا نہیں، یہ منصوص نہیں، البتہ نوم کا ناقض وضو ہونا منصوص ہے پس اغماء و سکر کو نوم کے ساتھ ملحق کرنے کے لئے ضرورت تھی کہ نوم میں وہ وصف مناسب دریافت کیا جائے جس پر نقض وضو کا حکم دائر کیا جائے۔ شاہ صاحب نے تنقیح مناط کے قاعدے سے بتایا کہ وہ وصف مناسب، جسے نقض وضو کی علت قرار دیا جائے، زوال عقل ہے اور چونکہ یہ علت یعنی زوال عقل، اغماء و سکر میں بھی موجود ہے اس لئے اغماء و سکر کا بھی وہی حکم ہوگا جو نوم کا ہے یعنی یہ بھی ناقض وضو ہوں گے۔

تنقیح کے سلسلے میں اس تنبیہ کا ذکر بھی ضروری ہے جو شاہ صاحب کے ان الفاظ سے مستفاد ہوتی ہے کہ

"تنقیح عبارت است کہ در صورت داخل می شود"[2]

یعنی تنقیح کے سلسلہ میں اس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اس میں قیاس اور استخراج علت کے اصول کا لحاظ رکھا جائے اور وہ خالص رائے کی حدود میں داخل نہ ہونے پائے۔ کیونکہ تنقیح کا اصل مقصد وصف مناسب کی دریافت ہے تاکہ اس کی وجہ سے غیر منصوص کا اس سے

[1] مصفی ج ۱ ص ۳۱ [2] ایضاً ص ۳۰۔

Toobaa-elibra .blogspot.com

الحاق کیا جائے۔ اسی کو قیاس کہتے ہیں اور قیاس تو ایک شرعی دلیل ہے لیکن مناسبت کوئی شرعی دلیل نہیں۔

وصف مناسب سے شرعِ حکم کے مقاصد کا حصول اور اس کے مراتب

وصف مناسب سے شرعِ حکم کے مقاصد کے

حصول کے اعتبار سے اس کی حسب ذیل قسمیں کی جاتی ہیں۔

۱ — حصول مقصد بطریق یقین۔ مثلاً بیع سے ثبوت ملک اور حلت انتفاع کا حصول۔ [۱]

۲ — حصول مقصد بطریق ظن کہ حصول راجح ہو۔ مثلاً قتل عمد عدوان پر مرتب شدہ فرضیت قصاص کا حکم کہ شرعیت قصاص سے حفظ نفوس کے مقصد کا حصول یقینی نہیں بلکہ راجح ہے۔ [۲]

۳ — حصول مقصد بطریق شک کہ حصول و عدم حصول دونوں مساوی ہوں۔ اس کی مثال میں حفظ عقل کے لئے شرب خمر کی حد پیش کی جاتی ہے۔ [۳]

۴ — حصول مقصد بطریق وہم کہ عدم حصول راجح ہو۔ مثلاً نکاح آئسہ کی صحت کہ اس سے توالد و تناسل کے مقصد کا حصول اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادۃً بعید ہے۔ [۴]

جو لوگ مناسبت کے قائل ہیں ان کے نزدیک ان میں سے پہلی اور دوسری قسموں سے تعلیل بالاتفاق درست ہے۔ [۵] لیکن بعض حضرات تیسری قسم سے اور بعض چوتھی قسم سے تعلیل کو درست نہیں سمجھتے۔ [۶]

[۱، ۲] آمدی ج ۳ ص ۲۷۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ارشاد ص ۲۱۵۔

[۳] اس مثال کو حصول مقصد بطریق شک کی مثال میں اس لئے پیش کیا جاتا ہے کہ حد کے باوجود پینے والوں اور نہ پینے والوں میں مساوات ہی رہتی ہے (ارشاد حوالہ سابقہ) لیکن بحر العلوم لکھتے ہیں کہ یہ مساوات صرف اقامت حد میں نرمی برتنے کا نتیجہ ہوتی ہے (فواتح حوالہ سابقہ) اسی لئے علامہ آمدی کہتے ہیں کہ شریعت میں ایسے حکم کی مثال مشکل ہے جس سے بطریق شک مقصد کا حصول ہوتا ہو (آمدی حوالہ سابقہ)

[۴] آمدی ج ۳ ص ۲۷۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ارشاد ص ۲۱۵۔ [۵] آمدی حوالہ سابقہ۔

[۶] ارشاد حوالہ سابقہ۔ علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ تیسری اور چوتھی قسموں سے تعلیل ہر ایک صورت میں سب کا اتفاق ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ اس جنس کی اکثر صورتوں میں اس وصف مناسب سے مقصد ظاہر ہو اگرچہ کسی نادر صورت میں مقصد ظاہر نہ ہو (حوالہ سابقہ) علامہ شوکانی نے بھی صفی ہندی کے حوالے سے اس صورت میں صحت تعلیل کو ذکر کیا ہے (حوالہ سابقہ) مثلاً نکاح آئسہ کی صحت کہ اگرچہ اس خاص صورت میں مقصد توالد کا عدم حصول راجح ہوتا ہے لیکن جنس نکاح کی اکثر صورتوں میں اس مقصد کا حصول راجح ہوتا ہے۔ (آمدی حوالہ سابقہ)۔

لیکن اگر مقصد کے عدم حصول کا یقین ہو مثلاً وہ عورت جو مغرب میں ہو اس کے بچے کے نسب کا الحاق اس کے شوہر سے جو مشرق میں ہو یا مثلاً ایک شخص نے باندی خریدی اور جس مجلس میں خریدی ہے اسی مجلس میں دوسرے کو فروخت کر دی تو خریدار ثانی کے حق میں استبراء کا حکم، جبکہ جاریہ کے رحم کا بائع ثانی سے عدم شغل یقینی ہے۔

اس صورت کے مناسب ہونے اور اس سے تعلیل کے درست ہونے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اس سے بھی تعلیل کو درست سمجھتے ہیں اور جمہور درست نہیں سمجھتے۔ [۱]

شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"ومنها [۲] أن يكون الحكم منوطاً بقيناً بعلة هي مظنة لمقصد ثبت يقيناً ويوجد هناك نوع لا يوجد فيه المقصد يقيناً كان استبراء الجارية منوطاً بتبديل الملك والمقصد عدم اختلاط المائين لئلا يختلط الأنساب المشتراة من صبي أو الواهب الممتد غيبته نوع لا يوجد فيه المقصد فيكون من الشبهات"۔ [۳]

---

[۱] آمدی ج ۳ ص ۲۸۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ارشاد ص ۲۱۵۔

محقق محب اللہ اور بحر العلوم لکھتے ہیں کہ مقصد میں دراصل لحاظ یہ ہوتا ہے کہ نفس حکم پر ان کا ترتب ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر نوع حکم پر ان مقاصد کا ترتب ہوتا ہے تو ہر نوع میں مظنہ ہونے کی صلاحیت ہو جاتی ہے اگرچہ اس نوع کے تحت مندرج بعض آحاد میں حکم پر مقصد کا ترتب نہ ہو چنانچہ اگر کلی و نوعی اعتبار سے دیکھا جائے تو نسب کا ترتب فراش پر ہوتا ہے اور اشتغال شغل کا ترتب حدوث ملک پر اگرچہ بعض آحاد افراد میں نسب اور اشتغال شغل کا ترتب فراش اور حدوث ملک پر نہ ہو جیسے متن میں ذکر کردہ الحاق نسب اور استبراء کی صورتیں، لیکن جس سے ان کے مظنہ ہونے میں فرق واقع نہیں ہوتا جیسے کہ بادشاہ کے سفر میں مشقت یقینا منتفی ہوتی ہے لیکن حکم رخصت کو اس کے لئے بھی ثابت کہتے ہیں اس لئے کہ ایک شاذ صورت یعنی بادشاہ کے سفر میں مشقت کے عدم ترتب کا یہ مطلب نہیں کہ سفر مشقت کا مظنہ ہی نہ رہے۔ (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ۲۶۴)

غور کیا جائے تو احناف کی یہ دلیل بالکل ویسی ہی ہے جیسی دلیل علامہ آمدی نے اور صفی ہندی کے حوالے سے علامہ شوکانی نے تیسری اور چوتھی قسم سے صحت تعلیل کے لئے پیش کی ہے اور جب اس دلیل کی بنا پر تیسری اور چوتھی قسم سے تعلیل درست ہے تو اس آخری صورت میں اسی دلیل کی بنا پر تعلیل درست کیوں نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

[۲] ای من اصول الدین۔ [۳] حجۃ اللہ ج ۱ ص ۲۰۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس عبارت میں "یکون الحکم منوطاً یقیناً بعلۃ" سے شاہ صاحب نے یہ بتایا کہ حکم کا مدار علت پر بطریق یقین ہونا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ مقصد یقینی طور پر ثابت ہو یعنی شریعت میں جس مقصد کا اعتبار کیا گیا ہے وہ فی الواقع متحقق بھی ہو۔

اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ اگر علت سے مقصد کا حصول بطریق یقین ہو تو شاہ صاحب کے نزدیک اس سے تو تعلیل درست ہوگی ہی، اگر علت سے حصول مقصد بطریق ظن ہو تو شاہ صاحب کے نزدیک اس سے بھی تعلیل درست ہو۔

لیکن جہاں علت سے مقصد کا حصول بطریق شک یا بطریق وہم ہو اس سے بھی تعلیل درست ہے یا نہیں، اس کا ثبوت شاہ صاحب کے کلام سے نہیں ملا۔ اگرچہ اتنی بات یقینی ہے کہ نکاح آئسہ کی صحت کا شاہ صاحب انکار نہیں کر سکتے جس کی صحت متفق علیہ ہے اور جس میں حصول مقصد بطریق وہم ہوتا ہے۔

البتہ جہاں علت سے مقصد حاصل نہ ہونے کا یقین ہو اسے شاہ صاحب شبہات میں سے قرار دیتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اس کی مثال بھی دی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے ایک باندی خریدے تو ایسی صورت میں شریعت نے استبراء رحم کا حکم دیا ہے تاکہ بائع اور مشتری کے پانی کا اختلاط ہو کر اختلاط نسب کی صورت نہ پیدا ہو سکے۔ یہاں استبراء حکم ہے، تبدیل ملک علت ہے اور حفظ نسب مقصد۔ اب اگر کوئی شخص نابالغ بچے کی یا کسی ایسے شخص کی باندی خریدتا ہے جو طویل مدت سے غائب ہے تو چونکہ ایسی صورت میں رحم کا عدم شغل یقینی ہے اس لئے اگر اس کے باوجود استبراء کا حکم دیا گیا ہے تو یہ وہ صورت ہوگی جس میں علت سے مقصد کے عدم حصول کا یقین ہے۔

امام ابوحنیفہؒ ایسی صورت میں بھی استبراء کا حکم دیتے ہیں اور امام شافعیؒ یہ حکم نہیں دیتے۔ لیکن شاہ صاحب کے نزدیک اس مسئلہ میں حکم کیا ہے اس کی انھوں نے صراحت نہیں فرمائی، صرف یہ کہا ہے کہ یہ صورت شبہات میں سے ہے۔

مقاصد کے اعتبار سے مناسب کی تقسیم

مقاصد تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱ ــ ضروری، جو کلیات خمس کہلاتے ہیں جیسے حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسب، اور حفظ مال۔ [1]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۳۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۶۲، ارشاد ص ۲۱۶۔

جہاد کے ذریعہ حفظ دین مقصود ہے، قصاص کے ذریعہ حفظ نفس مقصود ہے، حد سکر کے ذریعہ حفظ عقل مقصود ہے، حد زنا کے ذریعہ حفظ نسب مقصود ہے، اور حد سرقہ و قطع طریق کے ذریعہ حفظ مال مقصود ہے۔ [1]

بعض متاخرین نے ان کلیات خمس پر عزت و آبرو کی حفاظت کا بھی اضافہ کیا ہے [2] قلیل خمر کی حد، حرام کے دواعی کی تحریم اور حد قذف ان کلیات خمس کے تکملات میں سے ہیں۔ [3]

۲ ــ حاجی، کہ انسان معیشت میں ان کا محتاج ہوتا ہے اگرچہ ان کی احتیاج حد ضرورت کو نہیں پہنچتی کہ ضروریات خمس میں سے کوئی چیز ان کے بغیر فوت ہوتی ہو۔ مثلاً بیع، اجارہ، مضاربہ، مساقاۃ اور قرض کا لین دین۔ [4]

۳ ــ تحسینی جو اختیار احسن و اولیٰ کے قبیل سے ہیں اور جن سے مکارم اخلاق پر آمادہ کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً بری اور گندی چیزوں کی تحریم۔ [5]

مقاصد کے اعتبار سے شاہ صاحب نے مناسب کی یہ تین قسمیں بیان کی ہیں، یہ نظر سے نہیں گذرا البتہ ان میں سے پہلی قسم کا ذکر شاہ صاحب کے یہاں موجود ہے جنھیں کلیات یا ضروریات خمس کہا جاتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ شریعت کا اولین مقصد انہی کلیات خمس کی حفاظت ہے۔ حاجیات اور تحسینات کا مرتبہ ان کے بعد آتا ہے۔

ایک موقع پر شاہ صاحب فرماتے ہیں:۔

"اصل مذاہب فقہاء و صحابہ و تابعین رحمہم بعد ایشان معرفت علل احکام ست باعتبار مناسبہ و شناختن معانی مناسب، حفظ نفس و مال و عقل و عرض و ملت ضروری دانستہ لذا قصاص و حد و سرقہ و شرب و قذف و ارتداد بر آں مرتب ساختہ" [6]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۳۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۶۲، ارشاد ص ۲۱۶ [2] ارشاد حوالہ سابقہ

[3] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ [4] آمدی، مسلم و فواتح، ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ تکملات کی رعایت کو [illegible] مثلاً ہر مثل کا وجوب حاجیات کے تکملات میں سے ہے (مسلم و فواتح حوالہ سابقہ)

[5] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ ص ۲۶۳، آمدی و ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ صاحب مسلم لکھتے ہیں کہ کتابت و استعمال کے اکثر مسائل تحسینات سے متفرع ہیں (مسلم حوالہ سابقہ)

[6] ازالہ ج ۱ ص ۸۹۔

Toobaa-elibra[…].blogspot.com

گویا شاہ صاحب کے نزدیک ضروریات خمس یہ ہیں: حفظِ نفس، حفظِ مال، حفظِ عقل، حفظِ عرض اور حفظِ ملت۔ اور قصاص، حدودِ سرقہ و شرب قذف وارتداد کے ان ضروریات خمس پر دائر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قصاص حفظِ نفس کے لئے مشروع ہوا ہے حدِ سرقہ حفظِ مال کے لئے، حدِ شرب حفظِ عقل کے لئے، حدِ قذف حفظِ عرض کے لئے اور حدِ ارتداد حفظِ ملت کے لئے۔

گویا یہ پانچ حدود شاہ صاحب کے کلام میں، لف و نشر مرتب کے طور پر ضروریات خمس سے متعلق ہیں۔

البتہ ان ضروریاتِ خمس کے بیان میں عام اصولیین اور شاہ صاحب کے بیان کچھ فرق ملتا ہے۔

۱ — عام اصولیین جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، حسب ذیل مقاصد کو ضروریات خمس کہتے ہیں:

حفظِ دین
حفظِ نفس
حفظِ عقل
حفظِ نسب
حفظِ مال

اور حفظِ عرض، یہ وہ مقصد ہے جس کا اضافہ متاخرین نے کیا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ لیکن متاخرین نے یہ اضافہ اس طرح کیا ہے کہ ان ضروریات خمس کو اپنی جگہ برقرار رکھا اور حفظِ عرض کو چھٹے نمبر پر رکھا۔ یہ نہیں کیا کہ ان ضروریاتِ خمس میں سے کسی کو علیحدہ کرکے اس کی جگہ حفظِ عرض کو رکھا ہو۔

لیکن اس کے برخلاف شاہ صاحب نے ضروریات خمس میں سے حفظِ نسب کو نکال کر اس کی جگہ حفظِ عرض رکھا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حفظِ نسب اور حفظِ عرض شریعت کے دو مستقل اور جداگانہ مقاصد ہیں جن کے لئے شریعت نے دو مستقل حدود رکھی ہیں۔ حفظِ نسب کے لئے حدِ زنا اور حفظِ عرض کے لئے بقول شاہ صاحب حدِ قذف۔

نسب اور عرض میں اولیت نسب کو حاصل ہے اور حدِ قذف کا مقصد اگرچہ یہ بھی ہے کہ جھوٹی تہمت لگا کر کسی کی عزت برباد نہ کی جائے، لیکن غور کیا جائے تو اس کا مرجع بھی حفظِ نسب ہے کیونکہ حدِ قذف ہر تہمت کے لئے مشروع نہیں، اس کی شرعیت صرف زنا کی تہمت کے لئے ہے اور جس طرح زنا براہِ راست خلطِ نسب کا ذریعہ ہے اسی طرح زنا کی تہمت بھی نسب میں اشتباہ پیدا کر کے بالواسطہ حفظِ نسب پر اثر انداز ہوتی ہے۔

اس لئے حفظِ نسب کو ضروریاتِ خمس سے نکال کر اس کی جگہ حفظِ عرض کو مقاصدِ خمس میں سے شمار کرنا درست نہیں۔ صحیح صورت یہی ہے کہ حدِ قذف کو مکملات میں سے قرار دیا جائے جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا۔

۲ — اسی طرح شاہ صاحب نے عام اصولیین کے برخلاف، حفظِ دین کے بجائے حفظِ ملت کو ضروریاتِ خمس میں سے شمار کیا ہے۔

ظاہر ہے کہ دین اور ملت دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ منقول عقائد و اعمال کے مجموعہ کا نام دین ہے، اور ملت کہتے ہیں امتِ مسلمہ کو۔ ملت دین پر مبنی ہوتی ہے دین ملت پر مبنی نہیں ہوتا۔ اسی لئے دین کی حفاظت ملت کی حفاظت پر مقدم ہے لہٰذا صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ حفظِ دین کو مقاصدِ خمس میں سے شمار کیا جائے تاکہ اس کے ضمن میں حفظِ ملت کا تحقق بھی ہو جائے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب نے حفظِ ملت کے لئے حدِ ارتداد کی مشروعیت لکھی ہے۔ لیکن علمِ اصولیین جو حفظِ دین کو مقاصدِ خمس میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اس مقصد کے لئے جہاد مشروع ہوا ہے۔

بلاشبہ جہاد بھی حفظِ ملت کا ذریعہ ہے لیکن اس میں ملت کی حفاظت دین کی حفاظت کے ضمن میں ہوتی ہے۔ یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ حفظِ دین جہاد کا اولین مقصد ہے اور حفظِ ملت ثانوی۔

بَاب ٦

استدلال

Toobaa-elibrary.blogspot.com

استدلال

گذشتہ ابحاث میں معلوم ہو چکا ہے کہ پوری امت مسلمہ کا اس پر تو اتفاق ہے کہ کتاب شرعی حجت ہے لیکن بعض فرقے ایسے بھی ہیں جو سنت، اجماع اور قیاس کی حجیت کو تسلیم نہیں کرتے البتہ فقہائے اربعہ اعلام کی اتباع میں مسلمانوں کا سواد اعظم چار چیزوں کو ادلۂ شرع کے طور پر تسلیم کرتا ہے، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔

کتاب تمام احکام شرعیہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں اسی لئے سنت کی طرف رجوع ناگزیر ہوتا ہے، اور کتاب و سنت دونوں مل کر بھی چونکہ تمام مسائل کے لئے ناکافی ہیں، اسی لئے قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے (اگرچہ فی نفسہ سنت، اجماع اور قیاس کی حجیت، ان کے ماننے والوں کے نزدیک قطعی دلائل سے بھی ثابت ہے)

قیاس کا دائرہ اگرچہ بہت وسیع ہے، لیکن روزمرہ پیش آنے والے مسائل کا سلسلہ اتنا طویل ہے کہ قیاس کا دائرہ اپنی وسعت کے باوجود ان کے لئے تنگ ہو جاتا ہے، اس لئے کہ قیاس میں بہرحال کسی حکم منصوص اور علت جامعہ کا وجود ضروری ہے۔

چنانچہ ایسے مسائل جن کا حکم قیاس سے بھی معلوم نہ ہو، ان کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے علماء نے دوسری راہیں تلاش کی ہیں، انہی راہوں کا نام استصحاب، استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ ہے جنہیں استدلال کے جامع لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اہل ظاہر جو قیاس کی نفی کرتے ہیں، مجبور ہیں کہ ایسے مسائل میں استصحاب سے کام لیں۔ چنانچہ ان کے یہاں استصحاب کی اتنی کثرت ہے کہ جن مواقع پر قیاس کو ماننے والے قیاس سے کام لیتے ہیں اہل ظاہر ان مواقع پر بھی استصحاب سے کام لیتے ہیں۔

امام مالکؒ ایسے مواقع پر مصالح مرسلہ سے کام لیتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ استحسان سے، اور امام شافعیؒ استصحاب سے۔

امام مالکؒ کے یہاں چونکہ مصالح مرسلہ کا دامن فراخ ہے اس لئے انہیں ضرورت نہیں

کہ استحسان یا استصحاب سے زیادہ کام لیں، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں استحسان کی کثرت ہے اس لئے وہ مصالح مرسلہ اور استصحاب سے بڑی حد تک مستغنی ہیں اور امام شافعیؒ چونکہ مصالح مرسلہ اور استحسان دونوں کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے ان کے یہاں استصحاب کی کثرت ہے۔ [1]

استدلال کے معنی

استدلال کے لغوی معنی ہیں طلب دلیل اور طریق مرشد الی المطلوب۔ [2] اور فقہاء کی اصطلاح میں یہ لفظ اگرچہ ذکر الدلیل، سواء کان نصاً او اجماعاً او قیاساً کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے لیکن اس موقع پر جو معنی مقصود ہیں، وہ یہ ہیں۔

"دلیل لا یکون نصاً ولا اجماعاً ولا قیاساً"۔ [3]

استدلال کی قسمیں

مختلف حضرات نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے استدلال کی مختلف قسمیں شمار کرائی ہیں جن میں سے چند اہم اقسام حسب ذیل ہیں۔

(۱) تعیین علت کے بغیر دو حکموں کے درمیان تلازم۔ یا۔ قیاس اقترانی و استثنائی (۲) عدم دلیل سے عدم حکم۔ (۳) استقراء (۴) شرائع سابقہ۔ (۵) استحسان۔ (۶) مصالح مرسلہ۔ (۷) استصحاب۔ (۸) کشف و الہام۔

شاہ صاحب نے اپنی تصانیف میں متفرق مواقع پر ان تمام اقسام سے بحث کی ہے۔

---

[1] ابو زہرہ۔ اصول الفقہ ص: ۲۹۰۔

[2] آمدی ج ۳ ص ۱۱۸ [3] ایضاً

ابن حاجب نے استدلال کی تعریف میں یہ الفاظ استعمال کرنے کے بجائے کہ "ما لیس بنص ولا اجماع ولا قیاس" لکھا ہے کہ بعض لوگ "ولا قیاس" کے بجائے "ولا قیاس علۃ" کہتے ہیں اور اس صورت میں قیاس بنفی الفارق، جسے قیاس فی معنی الاصل بھی کہا جاتا ہے، اور قیاس تلازم، جسے قیاس دلالۃ بھی کہتے ہیں، یہ دونوں بھی استدلال کی تعریف میں داخل ہوں گے (مختصر ج ۲ ص ۲۸۰) مبحث قیاس میں اقسام قیاس کے تحت یہ معلوم ہو چکا ہے کہ قیاس علت اسے کہتے ہیں جس میں علت کی صراحت ہو۔ قیاس بنفی الفارق، جسے قیاس فی معنی الاصل اور تنقیح مناط بھی کہتے ہیں، وہ ہوتا ہے جس میں اصل اور فرع کو الغاء فارق کی وجہ سے جمع کیا جاتا ہے، اور قیاس تلازم یا قیاس دلالت وہ ہے جس میں علت مذکور نہیں ہوتی بلکہ اس کا وصف لازم مذکور ہوتا ہے (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۸۹)

Toobaa-elibra[illegible].blogspot.com

تلازم یا قیاس اقترانی و استثنائی

• تعیین علت کے بغیر شرعی دو حکموں کے درمیان تلازم، وہی ہے جو قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی سے مستفاد ہوتا ہے۔[1]

قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی، یہ دونوں قیاس منطقی کی قسمیں ہیں۔ قیاس منطقی اس قول کو کہتے ہیں جو ایسے قضایا سے مؤلف ہو جن کے تسلیم کر لینے سے، لذاتہ، دوسرے قول کو تسلیم کرنا لازم آئے۔[2]

اگر لازم یعنی نتیجہ ان قضایا میں بالفعل مذکور نہ ہو تو اسے قیاس اقترانی اور اگر مذکور ہو تو اسے قیاس استثنائی کہتے ہیں۔[3]

---

[1] اگر یہ تلازم تعیین علت کے ساتھ ہو تو وہ شرعی قیاس ہو جاتا ہے۔ (ارشاد ص ۲۳۶۔)
[2] تحریر ص ۵۲۰۔ [3] غایۃ الوصول ص ۱۳۷۔
[4] جمع ج ۲ ص ۳۴۳۔

قیاس منطقی کی یہی دو قسمیں ہیں اقترانی اور استثنائی، اور قیاس خلف، قیاس نہیں بلکہ قیاس کے لواحق اور توابع میں سے ہے (بنانی حاشیہ جمع ج ۲ ص ۳۴۲)۔

نتیجہ کے بالفعل مذکور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی صورت ترتیب کے ساتھ مذکور ہو اور اگر صورت ترتیب کے ساتھ مذکور نہ ہو بلکہ صرف اپنے مادہ کے اعتبار سے مذکور ہو تو اسے مذکور بالقوۃ کہتے ہیں۔ چنانچہ قیاس استثنائی کو استثنائی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حرف استثناء یعنی لکن مذکور ہوتا ہے اور اقترانی کو جزاء کے اقتران کی وجہ سے اقترانی کہتے ہیں۔ (جمع محلی ج ۲ ص ۳۴۲، ۳۴۳)

واضح رہے کہ لکن حرف استثناء نہیں لیکن وہ الا کے معنی کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں اس وہم کو دور کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں جو کلام سابق سے پیدا ہوگیا ہے (ایضاً ص ۳۴۳)۔

قیاس اقترانی و استثنائی کی متعدد شکلیں ہیں جن کی تفصیل کیلئے کتب منطق کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

قیاس استثنائی کی مثال یہ ہے۔ ان کان النبیذ مسکراً فهو حرام لکنه مسکر، ینتج فهو حرام۔
یا ان کان النبیذ مباحاً فهو لیس بمسکر لکنه مسکر، ینتج فهو لیس بمباح۔

قیاس اقترانی کی مثال یہ ہے۔ کل نبیذ مسکر وکل مسکر حرام، ینتج کل نبیذ حرام (ایضاً)
واضح رہے کہ یہ مثالیں بطور تشریح ہیں۔

شاہ صاحب تلازم اور قیاس اقترانی و استثنائی سے استدلال کے قائل ہیں اور اپنے دعاوی کے اثبات کے لئے شاہ صاحب نے ان سے کام بھی لیا ہے۔

چنانچہ حجۃ میں باب کیفیۃ فهم المراد من الکلام میں شاہ صاحب فہم مراد کی مختلف صورتیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

• ثم منها ما یستدل علیه بمضمون الکلام ومعظمه ثلاثة الاندراج فی العموم مثل الثعلب ذو ناب وکل ذی ناب حرام ویسمیه بالاقترانی وهو قوله صلی الله علیه وسلم ما انزل علی فی الحمر شیء الا هذه الآیة الفاذة الجامعة (فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره) ومنه استدلال ابن عباس رضی الله عنهم فی سجدة ص بقوله تعالی (ومن ذریته داود ... فبهداهم اقتده) ... (وخر راکعا وأناب) حیث قال نبیکم امر ان یقتدی به. والاستدلال بالملازمة او المنافاة مثل لو کان الوتر واجبا لما ادی علی الراحلة لکنه یؤدی کذلک ویسمیه بالشرطی ومنه قوله تعالی (لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا) والقیاس ...[1]

ایک موقع پر لکھتے ہیں:۔

• یقین حاصل نمی شود بدون چیزے قیاس اقترانیہ و استثنائیہ چوں مواد آں یقینیہ باشد و شکل منتج و بعد ازیں ...[2]

یہ بات شاہ صاحب نے اس موقع پر لکھی ہے جہاں وہ سابق کتب سماوی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر استدلال کر رہے ہیں۔

اسی طرح ایک جگہ شیخین کی افضلیت کے اثبات کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:۔

• دلائل عقلیہ بر افضلیت شیخین پس تقریر آں موقوف است بر ہفت مقدمہ، چوں آں ہفت مقدمہ معلوم شود بترتیب شکل اول از قیاس اقترانی بسہل گردد کہ شیخین بہتر اند از سائر صحابہ در صفات کذا و کذا؟[3]

---

[1] ج ۱ ص ۱۳۵-۱۳۶۔ [3] ازالہ ج ۱ ص ۱۰۳، ۱۰۵۔
[2] قرۃ ص ۳۶، ۳۷۔

Toobaa-elibra y.blogspot.com

ان اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اثبات اور نفی کے تلازم اور قیاس اقترانی اور قیاس شرطی یا استثنائی سے استدلال معتبر ہے اور کلام سے اس کی مراد کو سمجھنے کے لئے یہ طریقہ بھی درست ہے۔ نیز اگر اقترانی اور استثنائی قیاسات میں وہ شرائط پائی جائیں کہ مواد یقینی ہو اور شکل منتج ہو تو اس سے یقین حاصل ہوتا ہے۔

مدارک حکم کے انتفاء سے حکم کا انتفاء

مدارک حکم کے انتفاء سے حکم کا انتفاء[1] یعنی حکم کی دلیل نہ پائے جانے سے حکم کا نہ پایا جانا ثابت ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ حکم دلیل چاہتا ہے اور دلیل موجود نہیں لہٰذا حکم بھی موجود نہ ہوگا[2]۔

شوافع اس کے قائل ہیں۔ احناف اس کے قائل نہیں[3]۔ کیونکہ عدم وجدان دلیل، دلیل عدم نہیں[4]۔

شاہ صاحب شوافع کی طرح عدم دلیل سے عدم حکم کے قائل ہیں۔ چنانچہ مصفی میں جمع بین الصلوتین کے مسئلہ میں لکھتے ہیں۔

"اگر رعایت ترتیب نہ کند جمع فقط نباشد بلکہ تقدیم و تاخیر مع الجمع سوائے آں فرجی است پس مشروعیت آں محتاج بدلیل باشد واذ لیس فلیس[6]"

اس میں اذ لیس فلیس کی عبارت صاف طور سے عدم دلیل سے عدم حکم کو بتلا رہی ہے۔

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۱۹۔
[2] آمدی حوالہ سابقہ
[3] غایۃ الوصول ص ۱۳۷۔
[4] تحریر ص ۵۲۱۔
[5] غایۃ الوصول حوالہ سابقہ۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں کہ اس کا کوئی قائل نہیں کہ دلیل بالنفی ایک شرعی حجت ہے۔ علامہ موصوف مزید لکھتے ہیں کہ اگر نص یا اجماع سے یہ ثابت ہو جائے کہ علت صرف ایک ہے تو اس علت کے عدم سے حکم کے عدم پر استدلال صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حکم کسی دوسری علت سے ثابت ہو جو نظر میں نہیں۔ (توضیح ج ۲ ص ۱۰۲)
[6] ج ۱ ص ۱۳۹۔

استقراء

کسی کلی کے جزئیات کا تتبع کر کے جزئیات کا جو حکم ہے، وہی کلی پر بھی لگایا جائے اسے استقراء کہتے ہیں۔ استقراء اگر تام ہو یعنی نزاعی صورت کے سوا تمام جزئیات کا تتبع کر لیا جائے تو اکثر کے نزدیک وہ نزاعی صورت میں اثبات حکم کے لئے قطعی ہے اور اگر استقراء ناقص ہو کہ نزاعی صورت کے سوا اکثر جزئیات کا تتبع کر لیا جائے تو وہ ظنی ہے[1]۔ یہ استقراء جتنا زیادہ ہوگا ظن بھی اسی قدر قوی ہوگا[2]۔

استقراء ناقص کو الحاق الفرد بالاعم اور الحاق الفرد بالاغلب بھی کہا جاتا ہے[3]۔

شرعی مسئلہ میں استقراء کی مثال یہ ہے کہ بعض شوافع وتر کے واجب نہ ہونے پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ وتر سواری پر ادا کیا جاتا ہے اور جو سواری پر ادا کیا جاتا ہے وہ واجب نہیں ہوتا۔ شوافع کہتے ہیں کہ ان میں سے مقدمہ اولی تو بالاجماع ثابت ہے اور مقدمہ ثانیہ شب و روز کے ادا و قضا وظائف کے استقراء سے ثابت ہو جاتا ہے[4]۔

استقراء بھی دراصل قیاس منطقی ہی ہوتا ہے[5]۔

استقراء سے استدلال کے شاہ صاحب بھی قائل ہیں اور اکثر مواقع پر انھوں نے اس سے کام لیا ہے۔ استقراء کیا ہے؟ اسے سمجھاتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"استقراء آں است کہ تتبع دخول فروع افراد صنو خاندہ را ببیند و از آنجملہ قدرے کہ متفق علیہ برگشتہ و آنچہ حسب عادت بآں لاحق شدہ است تمیز نماید بدلیل آں مثلاً ......[6]"

استقراء سے شاہ صاحب نے اتنے کثیر مواقع پر کام لیا ہے کہ ان کا احاطہ طوالت سے خالی نہیں۔ نمونہ کے طور پر تین مواقع حسب ذیل ہیں۔

---

[1] جمع ومحلی ج ۲ ص ۳۳۵۔
[2] غایۃ الوصول ص ۱۲۸۔
[3] ابہاج ج ۳ ص ۱۱۳۔
[4] اسنوی ج ۳ ص ۱۱۳۔
[5] ابہاج ج ۳ ص ۱۱۳۔
[6] مقدمہ مصفی ص ۱۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

قضائے حاجت کے وقت استقبال و استدبار قبلہ کے مسئلہ میں لکھتے ہیں :۔

"لہٰذا باستقرار معلوم شد است کہ صحابہ بر احتمال استحباب اتفاق نداشتند"۔ [۱]

جمع بین الصلوتین کے مسئلہ میں لکھتے ہیں :۔

"و لفظ جمع و الت می کند بر موالات عرفا" اس کے بعد لکھتے ہیں "و موالات از استقرار افراد جمع نیز مستفاد می شود"۔ [۲]

حضرت صدیق اکبرؓ کی افضلیت کی بحث میں لکھتے ہیں :۔

"مسلک اول دلالت کتاب اللہ بر افضلیت صدیق اکبر بر سائر امت، خدائے تعالیٰ تمام صحابہ را صاحب مرتبہ نہادہ است بلکہ بعضی را بر بعض فضل دادہ ، از استقرا ادلۂ شرع معلوم می شود کہ فضیلت بوجود در شریعت معتبر است ..." [۳]

شرائع سابقہ

شرائع سابقہ ہمارے لئے بھی شرع ہیں یا نہیں، اس میں تفصیل ہے۔ [۴] اس سلسلہ میں کتب اصول میں جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تین باتوں پر فقہاء کا اتفاق ہے اور ایک بات میں اختلاف۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ

۱۔ اگر یہ شرائع مصادر اسلامی یعنی کتاب و سنت میں منقول نہیں تو وہ تحریف کی وجہ سے غیر معتبر ہیں اور وہ ہمارے لئے شرع نہیں۔

۲۔ جن سابق شرائع کو ہماری شریعت نے منسوخ کر دیا ہے، وہ ہمارے لئے قابل عمل نہیں۔ [۵]

---

[۱] مصفیٰ ج ۱ ص ۴۰ [۲] ایضاً ص ۱۳۸

[۳] ازالۃ الخفاء ج ۱ ص ۱۵۵۔ شاہ صاحب نے کہاں کہاں استقراء سے کام لیا ہے، اس کے لئے حسب ذیل مقامات بھی دیکھے جا سکتے ہیں: مصفیٰ ج ۱ ص ۵، ۹۹، ۱۰۰، ۲۳۰، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۲، قرۃ العینین ص ۲۱۸، ۲۲۹، ازالہ ج ۲ ص ۲۴۳، ۳۶۰۔

[۴] تفصیل کے لئے دیکھئے التمہید ص ۱۴۶، اصول سرخسی ج ۱ ص ۹۹، ۱۰۰، آمدی ج ۳ ص ۱۲۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۸۴، تلویح و توضیح ج ۲ ص ۳۱، کشف منار ج ۲ ص ۹۸، تحریر ص ۲۰۸، ارشاد الفحول ص ۲۴۰، اصول فقہ برمحاشیہ ص ۲۹۷، علی حسب اللہ اصول التشریع الاسلامی ص ۹۰۔ [۵] مثلاً لا أجد فیما أوحی إلی محرما علی طاعم یطعمه الآیۃ (انعام ۶، ۱۴۵)، یا أحلت لی الغنائم ولم تحل لأحد قبلی (بخاری ج ۱ ص ۴۸، باب التیمم)۔

۳۔ جن شرائع کو ہماری شریعت نے باقی رکھا ہے، وہ ہمارے لئے بھی شرع ہیں، اس لئے نہیں کہ وہ سابق شرائع ہیں بلکہ اس لئے کہ وہ اب ہماری شریعت ہیں۔ [۱]

لیکن جن شرائع کا مصادر اسلامی میں ذکر تو ہے مگر ان کے نسخ یا تقریر کی کوئی دلیل نہیں، کیا وہ بھی ہمارے لئے شرع ہیں، اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

اصحاب ابی حنیفہؒ، بعض مالکیہ، بعض اصحاب شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے بھی شرع ہیں۔ اور بعض اصحاب شافعی، بعض مالکیہ، ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ اور اشاعرہ اور معتزلہ کے نزدیک وہ ہمارے لئے شرع نہیں۔

شرائع من قبلنا کی جو صورت مختلف فیہ ہے اس کے بارے میں شاہ صاحب کا مسلک یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے حجت نہیں۔ شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار اس آیت پر گفتگو کرتے ہوئے کیا ہے، جسے دوسرے اصولیین بھی اس مختلف فیہ صورت کی مثال میں پیش کرتے ہیں، یعنی وکتبنا علیهم فیها أن النفس بالنفس الآیۃ

قرآن کریم میں ایک موقع پر ارشاد فرمایا گیا۔

یا أیها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد الآیۃ [۲]

دوسرے موقع پر فرمایا گیا

وکتبنا علیهم فیها أن النفس بالنفس الآیۃ [۳]

ان دونوں آیتوں کو سامنے رکھ کر احناف و شوافع کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا کہ عبد کے عوض حر کو قتل کیا جائے گا یا نہیں۔ احناف کے نزدیک قتل کیا جائے گا، شوافع کے نزدیک قتل نہ کیا جائے گا۔

احناف اپنے موقف کی یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دوسری آیت جس سے عبد کی قید کے بغیر مطلقاً نفس کے عوض نفس کو قتل کیا جانا معلوم ہوتا ہے، پہلی آیت کے لئے ناسخ ہے۔

---

[۱] مثلاً کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم (بقرہ (۲) ۱۸۳) یا ضحوا فإنها سنة أبیکم إبراهیم (الترغیب والترہیب ج ۲ ص ۲۴۰)۔

[۲] بقرہ (۲) ۱۷۸۔ [۳] مائدہ (۵) ۴۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور اس موقع پر یہ اصولی مسئلہ آ جاتا ہے کہ دوسری آیت میں تو رد و تقریر کے بغیر صرف تورات کے حکم کی حکایت ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ دراصل اس پر متفرع ہے کہ اگر شرائع سابقہ کا کوئی حکم رد و تقریر کے بغیر مصادر اسلامی میں منقول ہو تو وہ حجت ہے یا نہیں۔

جمہور احناف حجت مانتے ہیں۔ مالکیہ اور شوافع میں سے بعض احناف کے موافق ہیں، بعض مخالف اور امام احمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

شاہ صاحب اس مسئلہ میں احناف کے خلاف ہیں چنانچہ وہ مسوّیٰ[1] میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے احناف کو نسخ کا قول نقل کرنے کے ساتھ ساتھ لکھتے ہیں۔

وأجيب أيضا بأنه منسوخ بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وليس بشيء لأنه حكاية عن التوراة فلا يصلح العمل به حتى لا يوجد خلافه في القرآن وقد وجد ولئن سلم العمل به مطلقة فقوله تعالى أن النفس بالنفس مبهم وهذا المفسر"[2]

اس عبارت میں شاہ صاحب نے زیر بحث اصولی مسئلہ پر اپنی رائے کا اظہار بھی کیا ہے اور احناف کے استدلال کی تردید بھی کی ہے۔

جہاں تک اصولی مسئلہ کا تعلق ہے، شاہ صاحب کی اس عبارت میں "فلا يصلح العمل به حتى لا يوجد خلافه في القرآن" سے معلوم ہوتا ہے کہ تورات میں (اور تمام شرائع سابقہ کو اسی پر قیاس کیا جاتا ہے) جو حکم ہے، اگر قرآن میں اسے نقل کیا گیا تو بھی اس پر مطلقاً عمل جائز نہیں۔ بلکہ صرف اس وقت عمل جائز ہے، جب قرآن میں دوسری جگہ اس کے خلاف حکم نہ دیا گیا ہو۔

اور "ولئن سلم العمل به مطلقاً" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اصل یہ ہے کہ تورات کے حکم پر مطلقاً عمل جائز نہیں، کیونکہ لفظ "مطلقاً" کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس میں نسخ یا تقریر کی تقیید نہ ہو۔

گویا اگر قرآن میں تورات کا کوئی حکم نقل کیا گیا اور نہ اسے منسوخ کیا گیا اور نہ اس کی تقریر کی گئی تو شاہ صاحب کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اس پر عمل جائز نہیں، اسی لئے شاہ صاحب نے "ولئن

[1] مسوّیٰ ج ۲ ص ۱۰۶، ۱۰۷ [2] ایضاً ص ۱۰۷

سلم العمل به مطلقاً" کے الفاظ استعمال کئے ہیں، جو علی سبیل التنزل اور بطور فرض کسی چیز کے تسلیم کو بتاتے ہیں۔

اور جہاں تک احناف کے استدلال کا تعلق ہے، شاہ صاحب نے اس کی تردید اس طرح کی کہ جب تورات کے حکم پر عمل اس وقت جائز ہے جبکہ دوسری جگہ قرآن میں اس کے خلاف حکم نہ دیا گیا ہو اور قصاص کے مسئلہ میں دوسری جگہ اس کے خلاف حکم موجود ہے یعنی الحر بالحر الآیۃ، تو ایسی صورت میں تورات کے حکم پر عمل جائز ہی نہیں کہ تعارض اور پھر نسخ کا سوال پیدا ہو۔

اور اگر بالفرض تورات کے حکم پر عمل اس قید کے ساتھ مقید نہ ہو (یعنی دوسری جگہ قرآن میں اس کے خلاف حکم نہ دیا گیا ہو) بلکہ اس کے حکم پر مطلقاً عمل جائز ہو تب بھی ان دونوں آیتوں میں تعارض نہیں کہ ایک کو دوسرے کے لئے ناسخ ماننے کی ضرورت پیش آئے کیونکہ النفس بالنفس کو مبہم اور الحر بالحر کو مفسر قرار دیا جا سکتا ہے۔

دونوں صورتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ ان دونوں آیتوں میں تعارض ہی نہیں کہ نسخ کا سوال پیدا ہو۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

استحسان

امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ[۱] اور امام احمد بن حنبلؒ[۲] استحسان کے قائل ہیں اور اسے اثبات حکم کے لئے حجت شرعیہ سمجھتے ہیں۔ امام شافعیؒ اس کے قائل نہیں۔[۳]

شاہ صاحب استحسان کے مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔

لیکن شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں جو کچھ کہا ہے اس پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ طے کر لینا ضروری ہے کہ استحسان کے کیا معنی ہیں، اس کی کتنی قسمیں ہیں، اور امام شافعیؒ نے کس قسم کے استحسان کی مخالفت کی ہے۔

استحسان کے معنی

استحسان کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو اچھا سمجھنا۔[۴] اصولیین نے استحسان کی تعریف مختلف الفاظ میں کی ہے۔ حنفی علمائے اصول میں سے صدر الشریعہ نے استحسان کی جو تعریف کی ہے، وہ سب سے زیادہ جامع ہے یعنی "هو دليل يقابل القياس الجلي"۔[۵]

---

[۱] المقدم ج ۳ ص ۱۰۸۔ امام مالکؒ سے یہاں تک منقول ہے کہ "الاستحسان تسعة أعشار العلم" (ایضاً)۔

[۲] آمدی ج ۳ ص ۱۳۶۔ صفی الدین بغدادی حنبلی لکھتے ہیں "قال القاضي: الاستحسان مذهب أحمد" (قواعد الاصول ص ۱۱۹) المسودہ فی اصول الفقہ جو حنبلی علماء کی تصنیف ہے اس میں ہے کہ "وذكره أبو الخطاب وجها كالحنيفة" (ص ۳۰۰)

[۳] آمدی ج ۳ ص ۱۳۶۔

[۴] تلویح ج ۲ ص ۸۱

[۵] تنقیح ج ۲ ص ۸۱۔ علمائے اصول نے استحسان کی حسب ذیل اور تعریفیں کی ہیں۔

(۱) هو دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه (آمدی ج ۳ ص ۱۳۶)

(۲) بأنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه (ایضاً ص ۱۳۶)۔

(۳) الاستحسان هو القياس الخفي (کشف بزدوی ج ۴ ص ۳)۔

(۴) هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس (ارشاد ص ۲۴۰)۔

(۵) ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس۔ (مبسوط ج ۱۰ ص ۱۴۵)۔

(۶) الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام (ایضاً) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

استحسان میں قیاس سے، یعنی زیر بحث مسئلہ کے نظائر میں عام طور پر جو حکم ہے، اس سے عدول کیا جاتا ہے۔ معدول الیہ کوئی دلیل ہوتی ہے۔ یہ دلیل کتاب، سنت، اجماع، قیاس خفی، ضرورۃ اور عادۃ میں سے کوئی بھی چیز ہو سکتی ہے اور اسی معدول الیہ دلیل کے لحاظ سے استحسان کی چھ اقسام شمار کی جاتی ہیں۔ استحسان الکتاب، استحسان السنۃ، استحسان الاجماع، استحسان القیاس، استحسان الضرورۃ اور استحسان العادۃ۔[۱]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)۔

(۷) هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي۔ یہ تعریف ابن الانباری نے کی ہے۔ (ابو زہرہ: ابوحنیفہ، حاشیہ ص ۳۴۴)۔

(۸) الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته۔ یہ تعریف ابن عربی نے کی ہے (ایضاً) ابن الانباری اور ابن عربی کی تعریفات مالکی مذہب کے مطابق ہیں۔

(۹) هو أن يترك حكما إلى حكم هو أولى منه (قواعد الاصول ص ۱۱۹) یہ تعریف امام احمدؒ کے مذہب کے مطابق ہے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا)

[۱] ان چھ اقسام کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) استحسان الکتاب۔ یعنی کتاب اللہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کہا "مالي صدقة" تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لفظ مال سے چونکہ مال مراد ہوتا ہے اس لئے تمام مال کا صدقہ کرنا لازم ہو لیکن استحساناً اسے مال زکوٰۃ پر محمول کیا گیا ہے اس لئے کہ قرآن کریم کی آیت "خذ من أموالهم صدقة" میں لفظ اموال سے مال زکوٰۃ ہی مراد ہے۔ (آمدی ج ۳ ص ۱۳۹)۔

(۲) استحسان السنۃ۔ یعنی سنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً اگر کوئی شخص رمضان میں بھول کر کچھ کھا پی لے، تو منافی صوم امر پائے جانے کی وجہ سے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قضا لازم ہو، لیکن استحساناً اس پر قضا لازم نہیں، اس لئے کہ ایک صحابی نے روزہ میں بھول کر کھا پی لیا تھا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "الله أطعمك وسقاك" (آمدی ج ۳ ص ۱۴۰)۔

(۳) استحسان الاجماع۔ یعنی اجماع کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً قیاس کا تقاضا ہے کہ عقد استصناع، بیع معدوم ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہو لیکن استحساناً اسے درست کہا گیا اس لئے کہ اس کی صحت پر ہمیشہ سے مسلمانوں کا اجماع رہا ہے (فتح الغفار ج ۳ ص ۲۰)۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

استحسان کی ایک قسم "استحسان المصلحۃ" بھی ہے یعنی کسی مصلحت کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جائے۔ بصورت مالکی مذہب سے زیادہ خصوصیت رکھتی ہے۔[۱]

امام مالکؒ مصلحت مرسلہ کو مطلقاً قبول کرتے ہیں، بلا لحاظ اس کے کہ وہ کسی اصل صحیح کی طرف مستند ہے یا نہیں۔[۲]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

(۴) استحسان القیاس، یعنی کسی مسئلہ میں قیاس جلی کا تقاضا کچھ ہو اور قیاس خفی کا کچھ اور، اس موقع پر قیاس خفی کے مقابلے میں قیاس جلی کو ترک کردیا جائے۔ مثلاً سباع طیور کا سؤر کہ سباع بہائم کے سؤر کی طرح اس کو بھی ناپاک ہونا چاہئے، قیاس جلی کا یہی تقاضا ہے لیکن یہاں ایک قیاس خفی بھی ہے کہ سباع بہائم کے سؤر کے ناپاک ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ پانی میں ان کے لعاب کی آمیزش ہوجاتی ہے۔ اور سباع طیور چونکہ چونچ سے پانی پیتے ہیں اس طرح پانی میں ان کے لعاب کی آمیزش نہیں ہوتی اس لئے ان کے سؤر کو استحساناً ناپاک نہیں کہا گیا، البتہ احتیاطاً مکروہ کہا گیا۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۳۰)

امام سرخسی نے اسی استحسان کے بارے میں کہا ہے "والاستحسان فی الحقیقۃ قیاسان أحدهما جلی ضعیف أثرہ فیسمی قیاساً والآخر خفی قوی أثرہ فیسمی استحساناً" (مبسوط ج ۱۰ ص ۱۴۵)۔

(۵) استحسان الضرورۃ، یعنی کسی ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً حوض اور کنویں کے پانی کی نجاست کی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا تمام پانی نکالا جائے، یا اس پر پانی بہا دیا جائے لیکن ہر طرح پانی نکال کر نجس پانی کا ایک قطرہ بھی باقی رہ جاتا ہے، یا اس پر پانی بہانا ممکن نہیں اس لئے استحساناً قیاس کے مقتضی کو ترک کردیا گیا۔ (کشف بزدوی ج ۴ ص ۶)۔

(۶) استحسان العادۃ، یعنی عرف و عادت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً حمام میں مستعمل پانی اور اس میں ٹھہرنے کی مدت کا اندازہ قیاس تعین ہونا چاہئے لیکن اس میں چونکہ دشواری ہے اور عادت ناپ تول کی نہیں اس لئے استحساناً عادت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کردیا گیا۔ (آمدی ج ۳ ص ۱۴۰)

بعض حضرات عرف و عادت دونوں کو ایک شمار کرتے ہیں اور بعض حضرات عرف کو اقوال اور عادت کو افعال سے متعلق مانتے ہیں۔ (تحریر ج ص ۱۴۸، العرف والعادۃ ص ۱۲)

(حاشیہ صفحہ ہذا) [۱] علامہ شاطبی لکھتے ہیں "الاستحسان وهو فی مذهب مالک الأخذ بمصلحۃ جزئیۃ فی مقابلۃ دلیل کلی ومقتضاہ الرجوع إلی تقدیم الاستدلال بالمرسل علی القیاس" (الموافقات ج ۴)

وبقول ابن العربی "هو استعمال مصلحۃ جزئیۃ فی مقابلۃ قیاس کلی" (الشافعی ص ۳۶۹)۔

استاد ابوزہرہ لکھتے ہیں "مثاله لو اشتری سلعۃ بالخیار ثم مات فاختلف ورثته فی الإمضاء والرد، قال أشهب القیاس الفسخ ولکنا نستحسن إذا قبل البعض المضی نصیبه المراد، إذا أمضی باقیهم من بقولنا أن نصیبه" (ایضاً ص ۳۶۶)

[۲] الشافعی، ص ۳۰۳۔

اور اگر وہ مصلحت ایسی ہے کہ اگرچہ کسی اصل صحیح کی طرف مستند نہیں لیکن اصول ثابتہ (یعنی مسلم مقاصد شرع) کے معانی سے قریب ہے، تو ایسی مصلحت نہ صرف احناف بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قابل تمسک ہے۔[۱]

استحسان کی کوئی قسم شوافع اور احناف کے درمیان مختلف فیہ نہیں

استحسان کو اس کے لغوی معنی میں تو بالاتفاق

سب ہی نے استعمال کیا ہے[۲] لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفی علمائے اصول کے نزدیک استحسان کی جتنی اقسام ہیں ان میں سے کوئی قسم ایسی نہیں جس میں شوافع اور احناف کا اختلاف ہو، محققین کی یہی رائے ہے۔ چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

"قال جماعۃ من المحققین الحق إنه لا یتحقق استحسان مختلف فیه"[۳]

استحسان کی کسی قسم میں شوافع اور احناف کا اختلاف نہ ہونے کی وجوہ یہ ہیں کہ

۱ ــ کتاب، سنت اور اجماع کے بارے میں تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان کے مقابلے میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔ البتہ امام غزالیؒ کو اس پر اعتراض ہے کہ اسے استحسان کا نام کیوں دیا جاتا ہے۔[۴]

۲ ــ استحسان الضرورۃ ضرورت کا بھی تمام ائمہ اعتبار کرتے ہیں، اور اس کی اہمیت اتنی ہے کہ اس کی وجہ سے نصوص تک میں تخصیص کردی جاتی ہے چہ جائیکہ ترک قیاس۔ اسی لئے "الضرورات تبیح المحظورات"[۵] کے قاعدہ کو سب ہی تسلیم کرتے ہیں اور اسی کو امام شافعیؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے کہ "إذا ضاق الأمر اتسع"[۶]

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں: "واعلم أن الحق الذی لم یذکروا أهل أبی حنیفۃ رحمه الله الاستحسان بالأثر والإجماع أو الضرورۃ لأن ترک القیاس بهذه الأدلۃ مستحسن بالاتفاق"[۷]

---

[۱] الشافعی ص ۳۰۳۔ [۲] آمدی ج ۴ ص ۱۳۶۔

[۳] ارشاد الفحول ص ۲۴۱، بیز اسنوی ج ۳ ص ۱۳۵، ابہاج ج ۳ ص ۱۴۳، تلویح ج ۲ ص ۸۱، جمع الجوامع ج ۲ ص ۳۵۳، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۳، نزہۃ شرح الجمع ص ۴۵۴، ان تمام کتابوں میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے کہ مختلف فیہ استحسان کا وجود نہیں۔

[۴] مستصفی ج ۱، ص ۲۸۳۔ [۵] سیوطی، الاشباہ ص ۸۴۔

[۶] ایضاً ص ۸۳۔ [۷] کشف بزدوی ج ۴ ص ۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

معلوم ہوا کہ کتاب، سنت، اجماع اور ضرورت کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دینے میں شوافع اور احناف کا کوئی اختلاف نہیں۔

۳ — استحسان القیاس۔ اس میں ہوتا یہ ہے کہ دو قیاسوں میں تعارض کے وقت قوی کے مقابلہ میں ضعیف قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔[1] اور حقیقت یہ ہے کہ اس کی کوئی مخالفت کرتا اور نہ کر سکتا۔

عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں: "اعلم أن بعض القادحين في المسلمين طعن على أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله في تركهم القياس بالاستحسان وقال ..... هو قول بالتشهي"[2]

"لیکن حقیقت یہ ہے کہ استحسان القیاس "قول بالتشہی" نہیں کیونکہ "الاستحسان أحد القياسين لأن يكون قسما آخر لنفترحوه بالتشهي من غير دليل"[3]

اور آئندہ صفحات میں معلوم ہوگا کہ استحسان کی اس قسم سے خود امام شافعیؒ نے بھی کام لیا ہے۔

۴ — استحسان العادة۔ علامہ آمدی اس کے متعلق لکھتے ہیں "إنما النزاع في إطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم العادة"[4]

اسی طرح استاذ ابوزہرہ امام شافعیؒ کے ابطال استحسان کے دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "إن هذه الأدلة لا ترد على الاستحسان الحنفي إلا فيما تعلق باستحسان العرف"[5]

لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ احناف تو عرف و عادت کا اعتبار کرتے ہی ہیں، مالکی اور شافعی علماء کی بھی اس سلسلہ میں حسب ذیل تصریحات ملتی ہیں۔

قرافی مالکی تنقیح میں لکھتے ہیں۔

"أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها"[6]

علامہ سیوطی شافعی فرماتے ہیں۔

"اعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إليه الفقه في مسائل كثيرة لا تعد ولا تحصى"[7]

---

[1] کشف بزدوی ج ۴ ص ۳ — [2] ایضاً
[3] ایضاً ج ۴ ص ۴ — [4] آمدی ج ۳ ص ۱۳۷۔
[5] ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۲۶۰ — [6] تنقیح الفصول (مجموعہ متون اصولیہ) ص ۷۰
[7] الاشباہ ص ۹۰۔

صورت یہ ہے کہ عرف و عادت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو تمام بلاد اسلام میں عام ہو اور اس پر امت کے تمام ارباب حل و عقد متفق ہوں۔ اسے عرف عام یا عادت عامہ کہتے ہیں۔ یہ اجماع کی ایک صورت ہوتی ہے جس کی حجیت میں ائمہ اربعہ میں سے کسی کا اختلاف نہیں۔

دوسری وہ جو تمام بلاد اسلام میں عام نہ ہو اور جس پر امت کے تمام اہل حل و عقد کا اتفاق نہ ہو، بلکہ کسی ایک بلد اور اس کے ارباب حل و عقد میں رائج ہو اسے عرف خاص یا عادت خاصہ کہتے ہیں۔

متقدمین احناف صرف عرف عام کا اعتبار کرتے تھے، عرف خاص کا نہیں لیکن بلخ، بخارا اور خوارزم کے مشائخ اور ابواللیث اور ابو علی نسفی نے عرف خاص کا بھی اعتبار کیا ہے۔[1] اسی لئے ابن نجیم الاشباہ میں لکھتے ہیں: "إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره"[2]

بالکل یہی صورت شوافع کے یہاں معلوم ہوتی ہے اسی لئے "العادة محكمة" کے اصول کو سیوطی بھی ذکر کرتے ہیں اور اس کے اعتبار کے لئے قاعدہ یہ بیان کرتے ہیں کہ "إنما تعتبر العادة إذا اطردت"[3]

لیکن اس کے بعد بیع وغیرہ کے چند مسائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "الأصح أنه يراعى فيه عادة بلد البيع"[4] اور اس کے بعد دن میں مویشی کو چرنے کے لئے چھوڑنے اور رات کو حفاظت کرنے کے سلسلہ میں لکھتے ہیں۔

"ولو اطردت عادة بلد بعكس ذلك اعتبرت العادة على الأصح"[5]

علامہ سیوطی نے اسی کے ساتھ ساتھ ابن الصلاح اور عز ابی کے دو فتوے بھی نقل کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع عادت خاصہ کا اعتبار کرتے ہیں۔[6]

خود امام شافعیؒ کے بارے میں علی حسب اللہ لکھتے ہیں کہ انہوں نے اپنے مذہب جدید کے

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۳۷۔ — [2] العرف والعادہ ص ۳۶۔
[3] ص ۱۲۵
[4] الاشباہ، ص ۸۹، ۹۲ — [5] ایضاً ص ۹۰
[6] ایضاً — [7] ایضاً ص ۹۲، ۹۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بہت سے احکام کی بنا اہل مصر کے عرف پر رکھی، اور اہل عراق اور اہل حجاز کے عرف پر بھی احکام کو مبنی کیا۔[1]

خلاصہ یہ نکلا کہ عرف و عادۃ خواہ عام ہو یا خاص، احناف، شوافع دونوں اس کا اعتبار کرتے ہیں۔

۵ — استحسان المصلحۃ کی جس صورت کا احناف اعتبار کرتے ہیں وہ شوافع کے یہاں بھی معتبر ہے۔[2]

اس تفصیل سے نتیجہ یہ نکلا کہ محققین کی یہ بات بالکل صحیح ہے کہ احناف کے نزدیک استحسان کی جتنی صورتیں ہیں، امام شافعی ان میں سے کسی صورت کے مخالف نہیں۔

امام شافعیؒ نے بھی استحسان سے کام لیا ہے

علامہ آمدی نے چار مسائل ایسے ذکر کئے ہیں جن میں امام شافعیؒ نے استحسان سے کام لیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"وقد نقل عن الشافعي أنه قال استحسن في المتعة أن يكون ثلاثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى فقطعت اليمنى أن تقطع يمناه والاستحسان أن لا تقطع."[3]

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۲۷۶۔ [2] ابوزہرہ، الشافعی ص ۳۰۳

[3] آمدی ج ۳ ص ۱۳۶۔ ابن السبکی نے امام شافعیؒ کے استحسان کے بارے میں مزید دو مسائل ذکر کئے ہیں کہ "تحلیف علی المصحف" اور "خط فی الکتابت" کے بارے میں امام شافعی نے استحسان سے کام لیا ہے۔ ان دونوں کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے، استحسان نہیں۔ (ج ۲ ص ۳۵۴)۔ اور بنانی اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ پہلا استحسان لغوی مراد ہے۔ (حاشیہ بنانی ج ۲ ص ۳۵۳)۔

ابن السبکی نے امام شافعی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "استحسن أن يضع إصبعيه في صماخي أذنيه إذا أذن" (ابہاج ج ۳ ص ۱۲۵)۔

ابن السبکی نے الشافعی السویتی (؟) جو کہ اصحاب شافعی کے اقوال بھی نقل کئے ہیں، وہ امام شافعی کہتے ہیں "إن كان المراد بالاستحسان ملاحظة الأصول بجملتها فهو حسن للقيام المحتسبة قال فهذا لا ننكره ونقول به، وإن كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ" (ارشاد ص ۲۴۱)۔

اسی طرح صاحب نزھۃ المشتاق لکھتے ہیں "وليس بين القائلين بالقياس من لا يستحسن بالمعنى الذي يريده الحنفية" (ص ۵۰۳)۔

ان چار استحسانی مسائل میں سے مقدم الذکر تین مسائل میں تو اس کی گنجائش ہے کہ ان میں لغوی استحسان مراد ہو، لیکن چوتھے مسئلے کے بارے میں یہ بات بالکل صاف ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ استحسان قیاس کے مقابلہ میں ہے، اور بظاہر یہ وہی معلوم ہوتا ہے جسے احناف "استحسان القیاس" کہتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا یہ قیاس فاقطعوا ایدیھما کی متواتر قرأت کی وجہ سے ہے اور استحسان کی بنا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی مشہور قرأت فاقطعوا أیمانھما پر ہے۔ تفصیل کیلئے دیکھئے حاشیہ مسلم الثبوت۔

امام شافعی دراصل استحسان بالتشہی کے خلاف ہیں

اتنی بات تو یقینی ہے کہ امام شافعیؒ نے استحسان کی مخالفت کی ہے اور استحسان پر ان کی اس طرح کی شدید تنقید یں موجود ہیں کہ

"من استحسن فقد شرع"[1] "الاستحسان تلذذ"[2] "القول بالاستحسان باطل"[3]

اسی طرح الام میں استحسان اور اس کے ابطال پر امام شافعیؒ نے مستقل باب باندھا ہے[4] اور الرسالۃ[5] میں اس کی جا بجا مذمت کی ہے۔

لیکن جب امام شافعیؒ حنفی علمائے اصول کی ذکر کردہ استحسان کی کسی قسم کے مخالف نہیں تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کی یہ تنقید یں کس قسم کے استحسان پر ہیں؟

اس سلسلے میں کسی صحیح نتیجہ پر پہنچنے کے لئے خود امام شافعیؒ کی تصریحات پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ امام شافعی الام میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم وذلك الكتاب ثم السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون

---

[1] مستصفیٰ ج ۱ ص ۲۷۴۔ شیخ الکبیر نے امام شافعیؒ کے اس قول کو ذم کے بجائے مدح پر محمول کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کی مراد یہ ہے کہ استحسان کرنے والا گویا بمنزلہ صاحب شریعت ہی کے ہو جاتا ہے (التوضیح ج ۲ ص ۸۱) لیکن اکبر کی یہ تاویل کا سبب ان کا صوفیانہ مزاج ہے ورنہ صحیح کل اقرب ہے۔ وہ خود اس قول کے ساتھ امام شافعیؒ کے دوسرے اقوال کو بھی ملا یا جائے تو یہ قول ذم ہی کا ہے مدح نہیں۔

[2] الرسالہ ص ۵۰۷ [3] ارشاد ص ۲۴۰۔

[4] ج ۷ ص ۲۶۷، ۲۷۴۔ [5] ص ۲۵، ۵۰۴، ۵۰۷۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

في أن يقول بما استحسن، ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان واجبا ولا في واحد من هذه المعاني۔ [1]

نیز فرماتے ہیں:۔

"فإن قلتم نحن نترك القياس على غير جهالة بالأصل قيل فإن كان القياس حقا فأنتم تعلمون أنكم [illegible] عليه، وفي ذلك من الاستهانة بجماعة إن تنحوا أن تحتووا في العلم، وإن زعمتم أن واسعا لكم ترك القياس والقول بما سنح في أوهامكم وحضر أذهانكم واستحسنه مسامعكم حججتم بما وصفنا من القرآن ثم السنة وما يدل عليه الإجماع من أن ليس لأحد أن يقول إلا بعلم" [2]

اس مطلب یہ ہوا کہ امام شافعی اثبات احکام شرعی کے لئے صرف چار ہی دلائل کو حجت مانتے ہیں: کتاب، سنت، اجماع اور قیاس، اور استحسان کو وہ ان چاروں اصول دلائل کی تحقیق قرار دیتے ہیں اور اسے ایک قائم مستقل چیز سمجھنے [illegible] جا فرماتے ہیں:

"إنما الاستحسان تلذذ" [illegible] [3]

لہٰذا جب کہ استحسان ان ادلۂ اربعہ [illegible] تو اسے باطل ہونے کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

گویا امام شافعی نے استحسان کی مخالفت اس وجہ سے کی ہے [illegible] کے نزدیک استحسان ادلۂ شرعیہ[؟] بیان ادلۂ شرعیہ سے ہٹ کر محض اپنی رائے اور خواہش پر مبنی ہوتا ہے۔ [4]

---

[1] الام [illegible] [2] [illegible] [3] [illegible] ص ۲۵ [4] [illegible]

[2] الرسالہ ص ۵۰۸

[5] [illegible] امام شافعی [illegible] الاستحسان تلذذ [illegible] الإحكام ج ۴ ص ۱۵۰۔

[illegible] کہ ان کی جگہ حنفیہ اصول [illegible] ہوگی۔

(۱) قال صاحب المعتمد اعلم أن المحكي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان وقد [illegible] أبي حنيفة [illegible] الاستحسان [illegible] أبو حنيفة [illegible] (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

۲ — بلاشبہ لفظ استحسان کا اطلاق لغۃً "على ما يهواه الإنسان ويميل"

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) لأنه لا يليق بأهل العلم، ولكن أصحاب المقالة أعرفت بمقاصد باطلة لأنهم لا يعرفون مضوا في كثير من المسائل فقالوا استحسنا هذا للأثر وجه كذا فمن أنصلهم بمقصد الغير طريقة [illegible] الشامل ج ۲ ص ۳۲۱)

(۲) قال أبو بكر الرازي في أصول فقه تكلم قوم من مخالفينا في إبطال الاستحسان حين ظنوا أن الاستحسان حكم بما يشتهيه الإنسان ويهواه أو يلذه، ولم يعرفوا معنى قولنا في إطلاق لفظ الاستحسان، فاحتج بعضهم في إبطاله بقول الشافعي أيحسب الإنسان أن يترك سدى، ويروى أن الذي لا يؤمر ولا ينهى، قال فهذا يدل على أنه ليس لأحد من خلق الله تعالى أن يقول بما استحسن فإن القول بما استحسنه شيء يحدثه لا على مثال سبق، فهذا يدل على أنه لم يعرف معنى ما أطلقه أصحابنا من هذا اللفظ فتعسفوا القول فيه من غير دراية (أيضا ص ۳۰۸)

(۳) هذه جرأة عظيمة وعدم مبالاة ومجازفة في الكلام. ومنشأ الجرأة في النقل منهم عدم تبين المقصود. وإبطال الاستحسان هو الأسبق نقله من الإمام الشافعي رضي الله عنه (نزهة، شرح اللمع ص ۵۰۳)۔

(۴) فتنكروا أي الاستحسان حيث قال من استحسن فقد شرع (أورد له المراد به) عن القائلين به وعلى هذا فقد كان عليهم أن لا يتابع أحد بوجه (التحرير، التقرير ج ۳ ص ۲۲۲)۔

(۵) فمن أنكر الاستحسان هو الإمام الشافعي حيث قال من استحسن فقد شرع، لم يرد المراد به عفا الله عنه (مسلم مع فواتح ج ۲ ص ۳۲)

(۶) وكل ذلك طعن من غير رؤية وقد ح م غير وقوف على المراد فأبو حنيفة أجل قدرا وأشد ورعا من أن يقول في الدين بالتشهي (كشف بزدوي ج ۴ ص ۲-۳)۔

(۷) وقد كثر فيه الطعن والرد على المداهبين ومنشأها عدم تحقيق مقصود الفريقين ومنه الطعن من المطعون على الجرأة وقلة المبالاة فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سنبينه، والقائلون بأن من استحسن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع (تلويح ج ۲ ص ۸۰)۔

گویا علامہ تفتازانی نے احناف و شوافع دونوں کو موردِ الزام گردانا ہے کہ جس بات پر وہ تنقید کر رہے ہیں احناف نے شوافع کا مطلب سمجھا اور نہ شوافع نے احناف کا، کیونکہ امام شافعی جس استحسان کی مخالفت نہیں کرتے اور جس استحسان کی وہ مخالفت کرتے ہیں احناف اس کے قائل نہیں چنانچہ ڈاکٹر یوسف موسیٰ لکھتے ہیں: "الاستحسان الذي يعده الشافعي شيئا هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه بلا دليل۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

الیہ ہوا ہے، پر بھی ہوتا ہے، لیکن حنفی استحسان کی کسی قسم کو ہوئی اور تشہی پر مبنی سمجھنا حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔[1]

استحسان کے بارے میں اس مسامحت کی ابتداء امام شافعی سے ہوئی، اور پھران کے متبعین میں بھی یہ مسامحت قائم رہی۔ چنانچہ شافعی مصنفین کی کتب اصول میں استحسان کو ادلۂ فاسدہ میں سے شمار کیا جاتا ہے اور اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ

«الاستحسان هو الحكم بما يستحسنه من غير دليل»[2]

اور اس کے بارے میں امام غزالی فرماتے ہیں کہ

«الأصل الثالث من الأصول الموهومة الاستحسان»[3]

پھر اسی موقع پر ذرا آگے فرماتے ہیں:۔

«إنا نعلم قطعا إجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه و شهوته من غير نظر في دلالة الأدلة، والاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى المجرد»[5]

امام شافعیؒ مالکی استحسان المصلحہ کے بھی خلاف ہیں

امام شافعی جس طرح استحسان بالتشہی کے خلاف ہیں اسی طرح استحسان المصلحہ کی اس صورت کے بھی خلاف ہیں جو صورت امام مالکؒ کے نزدیک مقبول ہے۔ چنانچہ ابو زہرہ لکھتے ہیں:۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) وهذا ما لا يجول بمن خصوا في اعتبار الاستحسان حجة، والقول بأنه العدول في الحكم عن مقتضى دليل إلى مقتضى شرعي آخر، ما لا ينكره أحد حتى الإمام الشافعي» (تاريخ الفقه الإسلامي ج ۲ ص ۳۵)

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] تلویح ج ۲ ص ۸۱۔

[2] جیسا کہ گذشتہ صفحہ کے حاشیہ پر تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔

[3] اللمع، ج ۲ زمنہ ص ۵۲۔

[4] مستصفیٰ ۱، ص ۲۷۳، امام الحرمین لکھتے ہیں «القول بالاستحسان، وذلك عمل بلا دليل» (مغيث الخلق ص ۳۲)۔

[5] مستصفیٰ حوالہ سابقہ۔

«والاستحسان على هذا النحو المالكي ينصب عليه استنكار الشافعي»[1]

دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

«ولعل إنكار الشافعي تلميذ مالك رضي الله عنهما على شيعة لهذا، وهو ترك الدليل للمصلحة، أو الأخذ بمجرد المصلحة المجردة من غير محاولة التعرف على النصوص. استعمالا دحل على صفحات الذي وعقد لكتاب في الأم، سماه كتاب إبطال الاستحسان»[2]

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ نے استحسان کی جو کچھ مخالفت کی ہے وہ در اصل استحسان المصلحہ کی اسی صورت کی مخالفت ہے جس کے قائل صرف امام مالکؒ ہیں۔ بلکہ شاید زیادہ صحیح یہ ہے کہ استحسان المصلحہ کی یہی صورت امام شافعیؒ کے نزدیک استحسان بالتشہی ہے[3] واللہ اعلم۔

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ امام شافعیؒ مصالح مرسلہ کو بھی جنہیں امام مالکؒ اثبات حکم شرعی کے لئے حجت مانتے ہیں[4] استحسان ہی کی فہرست میں شمار کرتے ہیں[5] اور چونکہ مصالح مرسلہ امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں، اس لئے انہوں نے استحسان کی جو مخالفت

[1] الشافعی ص ۲۹۸۔ نیز ابو زہرہ لکھتے ہیں: «وبالنسبة للاستحسان المالكي نقرر أن هذه الأدلة واردة عليه بالنسبة لاستحسان المصلحة» (اصول فقہ ص ۲۶۰)

[2] مالک ص ۳۲۸۔

[3] لیکن دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے خیال میں اگر کسی نے استحسان بالتشہی سے کام لیا ہے تو وہ صرف امام مالکؒ ہیں، سبحانك هذا بهتان عظيم۔۔۔۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر امام ابو حنیفہؒ بقول صاحب کشف بزدوی «أجل قدرا وأشد ورعا من أن يقول في الدين بالتشهي» کا مصداق ہو سکتے ہیں تو امام دار الہجرۃ بدرجۂ اولیٰ اس کا مصداق ہیں۔ امام مالکؒ جس مصلحت کے قائل ہیں ابو زہرہ لکھتے ہیں: «ليس المراد بمصلحة الناس في الدنيا ما يوافق أهواءهم بل المراد المصلحة التي تتفق مع أغراض الشارع الإسلامي» (الشافعی ص ۳۰۰)۔ حقیقت یہ ہے کہ استحسان بالتشہی کا نہ کوئی قائل ہے اور نہ کسی نے اس سے کام لیا، امام ابن السمعانی لکھتے ہیں: «إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ولا يقول به أحد» (ارشاد الفحول ص ۲۴۱)۔

[4] مالک ص ۳۲۸۔

[5] چنانچہ ابو زہرہ لکھتے ہیں: «ويظهر أن كلمة الاستحسان في عرف (أي في عرف الشافعي) وعرف الإمام مالك تشمل المصلحة المرسلة» (اصول الفقہ ص ۲۶۰)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کی ہے۔ وہ مصالح مرسلہ کی مخالفت کو بھی شامل ہے۔[1]

استحسان کے بارے میں اس پوری تفصیل سے یہ نتیجہ نکلا کہ امام شافعی حنفی استحسان کے مخالف نہیں بلکہ مالکی استحسان المصلحۃ یا استحسان بالتشہی کے مخالف ہیں۔

شاہ صاحب اور استحسان

شاہ صاحب کے کلام میں استحسان کے بارے میں جو تصریحات ملتی ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں وہ امام شافعی کے ہم مسلک ہیں۔ شاہ صاحب نے استحسان کو کہیں دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے اور کہیں افتراء کا سبب اور ظاہر ہے کہ استحسان پر شاہ صاحب کی یہ تنقید اپنی شدت کے اعتبار سے امام شافعی کی تنقید سے کسی طرح کم نہیں۔ چنانچہ استحسان کو دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیتے ہوئے حجۃ کے باب "احکام الدین من التحریف" میں لکھتے ہیں۔

"ومنها: الاستحسان وحقيقته أن يرى رجل الشارع يضرب لكل حكمة مظنة مناسبة ويراه بعقل التشريع، فيختلس بعض ما ذكرنا من أسرار التشريع فيشرع للناس حسبما عقل من المصلحة، كما أن اليهود رأوا أن الشارع إنما أمر بالحدود زجرا عن المعاصي للإصلاح ورأوا أن الرجم يورث اختلافا وتقاتلا بحيث يكون في ذلك أشد إفساد، واستحسنوا التحميم الوجه والجلد، فبين النبي صلى الله عليه وسلم أنه تحريف ونبذ لحكم الله المنصوص بآرائهم"[2]

شاہ صاحب نے یہاں استحسان کو دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیا ہے۔[3] لیکن اس پر قدرے

[1] استحسان بالمصلحۃ اور مصالح مرسلہ میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر کی صورت قیاس کی کے مقابلہ میں مستند کی صورت ہوتی ہے اور مصالح مرسلہ سے حکم وہاں ثابت ہوتا ہے جہاں اور کوئی دلیل نہ ہو۔ (... ص ۲۹۹، ... ص ۲۷۰)

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۱۔

[3] شاہ صاحب نے استحسان کی جو مثال بیان کی ہے اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ انہوں نے استحسان سے یہاں وہ استحسان مراد نہیں لیا جو اصول فقہ کی اصطلاح ہے جبکہ وہ ... ذکر کی ہے کیونکہ ... اسی طرح شاہ صاحب نے استحسان کی طرح اس کو بھی دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیا ہے۔ لیکن اس موقع پر اس کی صراحت کر دی ہے کہ "وهذا غير الاستحسان الذي ..." ... اسی طرح اگر اصطلاحی استحسان بھی شاہ صاحب کے نزدیک دین میں تحریف کا سبب ہوتا تو اس کے بارے میں بھی اس قسم کی کوئی بات فرماتے کہ "وهذا غير الاستحسان الذي"۔

تفصیل کے ساتھ گفتگو کرنے کی ضرورت ہے کہ انہوں نے اس موقع پر کس استحسان کی مخالفت کی ہے اور کون سا استحسان ان کے نزدیک دین میں تحریف کا سبب ہے۔

شاہ صاحب نے اس عبارت میں استحسان کی حقیقت بھی بیان کی ہے اور اسے ایک مثال سے سمجھایا بھی ہے۔ ان دونوں پر جدا جدا غور کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس طرح غور کرنے سے دو مختلف باتیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

شاہ صاحب نے استحسان کی جو حقیقت بیان کی ہے اس کا خلاصہ "التشریع للناس حسبما عقل من المصلحۃ" ہے یعنی محض اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر کر دیا جائے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر شاہ صاحب کی نظر استحسان کی اس قسم پر ہے جسے اصطلاحاً استحسان المصلحۃ کہا جاتا ہے۔

پھر مصلحت پر حکم دائر کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے کسی نص کی مخالفت ہوتی ہو۔ دوسری یہ کہ کسی نص کی مخالفت نہ ہوتی ہو۔

اگر مثال سے قطع نظر صرف استحسان کی اس حقیقت کو پیش نظر رکھا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے مطلقاً استحسان المصلحۃ یا تعلیل بالمصلحۃ المرسلۃ کو دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے خواہ اس سے کسی نص کی مخالفت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔

لیکن اگر استحسان کی اس حقیقت کے ساتھ مثال کو بھی ملا لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں استحسان المصلحۃ یا تعلیل بالمصلحۃ المرسلۃ کی صرف وہ خاص صورت مراد لی ہے جس میں مصلحت کی وجہ سے کسی نص کو ترک کر دیا جائے اور اسی کو دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے۔[1]

[1] استحسان کی یہ صورت کہ اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر اس کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے بلاشبہ استحسان بالتشہی اور "من اتخذ إلٰهه هواه" کا مصداق ہے لیکن اس قسم کے استحسان سے ائمہ حنفیہ کا دامن بالکل پاک ہے کیونکہ جو لوگ استحسان کے قائل ہیں ان کے نزدیک استحسان نام ہی اس کا ہے کہ قوی دلیل کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے، جس کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ نص کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے لیکن ایسی صورت کوئی نہیں جس میں مصلحت کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بہرحال شاہ صاحب نے دین میں تحریف کا سبب خواہ اسی خاص صورت کو قرار دیا ہو لیکن اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ مطلقاً استحسان المصلحت کے خلاف ہیں ورنہ اگر وہ استحسان کی صرف اسی خاص صورت کے مخالف ہوتے جس میں مصلحت کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جاتا ہے تو استحسان کی حقیقت بیان کرتے ہوئے "جشرع للناس حسبما عقل من المصلحۃ" پر اکتفاء نہ کرتے بلکہ اس کے ساتھ "وتترک بما النص" جیسے الفاظ کا اضافہ بھی فرماتے۔

اس کی تائید کہ شاہ صاحب مطلقاً استحسان المصلحت کے خلاف ہیں، اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ الفوز الکبیر میں یہود کے ذکر میں افتراء کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اما افتراء پس سبب آں دخول تعمق و تشدد است بر احبار و رہبان ایشاں و استحسان یعنی استنباط بعض احکام بنا بر ادراک مصلحت حال، بدون نص شارع و استنباطات واهیہ را در دین داخل دادن۔" [1]

اس عبارت میں یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ شاہ صاحب نے "بدون نص شارع" لکھا ہے "بخلاف نص شارع" نہیں لکھا۔

اس موقع پر بظاہر یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ استحسان سے شاہ صاحب کی مراد یہاں اصطلاحی استحسان نہیں بلکہ یہود کا استحسان ہے لیکن شاہ صاحب کی حسب ذیل تصریح کو سامنے رکھنے سے یہ اشتباہ رفع ہو جاتا ہے۔

"و بالجملہ اگر نمونہ یہود خواہی کہ ببینی علماء سوء کہ طالب دنیا باشند و خو گرفتہ بتقلید سلف و معرض از نصوص کتاب و سنت و تعمق و تشدد یا استحسان عالمے استناد ساختہ از کلام شارع معصوم بے پرواہ شدہ باشند و احادیث موضوعہ و تاویلات فاسدہ را مقتدائے خود ساختہ باشند تماشا کن کہ گویا ہمہ ہستند۔" [2]

ایک جگہ لکھتے ہیں:

"ومن الاستحسان قواعد الشعبی علم من احدث فی دیننا ھذا ما لیس منہ فھو رد۔" [3]

---

[1] ص ۸　　[2] الفوز ص ۹

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۶۹۔

ایک اور موقع پر شاہ صاحب امام شافعیؒ کے اصول و فروع کی ترتیب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ومنھا انہ رأی قوماً من الفقہاء یخلطون الرأی الذی لم یسوغہ الشرع بالقیاس الذی اثبتہ فلا یمیزون واحداً منھما من الآخر ویسمونہ تارۃ بالاستحسان واعنی بالرأی ان ینصب مظنۃ حرج او مصلحۃ علۃ لحکم وانما القیاس ان تخرج العلۃ من الحکم المنصوص ویدار علیہ الحکم فابطل ھذا النوع اتم ابطال وقال "من استحسن فقد اراد ان یکون شارعاً" حکاہ ابن الحاجب فی مختصر الاصول، مثالہ رشد الیتیم امر خفی فانزلوا مظنۃ الرشد وھو بلوغ خمس وعشرین سنۃ مقامہ وقالوا اذا بلغ الیتیم ھذا العمر سلم الیہ مالہ۔ قالوا ھذا استحسان والقیاس ان لا یسلم الیہ۔" [1]

یہاں شاہ صاحب نے امام شافعیؒ کے فکر کی ترجمانی اپنے الفاظ میں کی ہے اور ان کے طرز بیان سے سمجھا جا سکتا ہے کہ استحسان کے بارے میں خود ان کی رائے بھی امام شافعیؒ کے موافق ہے [2]

شاہ صاحب کے اس بیان سے ہمیں حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱— رائے اور قیاس میں فرق ہے لیکن فقہاء کی ایک جماعت [3] رائے کو قیاس سے خلط کر دیتی ہے اور دونوں میں امتیاز قائم نہیں رکھتی۔

۲— رائے یہ ہے کہ کسی مصلحت یا مظنۂ حرج کو حکم کا مدار ٹھہرایا جائے اور قیاس یہ ہے کہ کسی منصوص حکم سے علت کا استخراج کر کے حکم کو اس پر دائر کیا جائے۔

بالفاظ دیگر تعلیل بالمصلحۃ یا تعلیل بمظنۃ الحرج شاہ صاحب کے نزدیک رائے ہے اور تعلیل بالعلۃ قیاس۔

۳— رائے کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۷

[2] خصوصاً "رائے" کی تشریح کرتے ہوئے شاہ صاحب کا لفظ "اعنی" استعمال کرنا خود صیغۂ متکلم سے بتا رہا ہے کہ یہ صرف امام شافعیؒ کی ترجمانی نہیں بلکہ خود شاہ صاحب کا بھی یہی خیال ہے۔

[3] یعنی حنفی، مالکی اور حنبلی فقہاء۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۴ - قیاس کے مقابلہ میں علت کو حکم کا مدار ٹھیرانا یہی بعض اوقات استحسان کہلاتا ہے۔

۵ - رشد تیم کے بلوغ میں پچیس سال کی تقدیر، دراصل قیاس کے مقابلہ میں علت پر حکم کا مدار ٹھیرانا ہے جسے لوگ[1] استحسان کہتے ہیں۔

صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر شاہ صاحب کا مقصد دراصل استحسان کی اس قسم پر تنقید کرنا ہے جسے احناف کی اصطلاح کے مطابق استحسان القیاس کہا جاتا ہے[2]۔ اور جس چیز کو شاہ صاحب نے قیاس کے مقابلے میں "رائے" سے تعبیر کیا ہے، یہ وہی ہے جسے حنفی علماء اصول قیاس خفی کہتے ہیں۔[3]

شاہ صاحب نے اس استحسان کی مثال میں، فقہ حنفی کا جو مسئلہ پیش کیا ہے اس میں قیاس کے مقابلے میں استحسان سے کام لیا گیا ہے۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں استحسان کی اسی قسم سے تعرض کیا ہے جسے استحسان القیاس کہا جاتا ہے۔

گویا شاہ صاحب کے نزدیک امام شافعیؒ کا یہ قول کہ "من استحسن فقد اراد ان یکون شارعا" اسی استحسان پر صادق آتا ہے۔

بہرحال ان دونوں بیانات کو سامنے رکھنے سے جو نتیجہ سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحب دو قسم کے استحسانات کے خلاف ہیں: ایک استحسان بالمصلحۃ یا تعلیل بالمصلحۃ (المرسلہ)، دوسرے استحسان القیاس اور اگر اول الذکر کی یہ صورت ہو کہ اس کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے تو یہ دین میں تحریف کی ایک صورت ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ.

[2] شاہ صاحب کی عبارت یہ ہے: "واعنی بالرأی أن ینصب مظنۃ حرج أو مصلحۃ علۃ لحکم" سے بظاہر یہ کا تبادر اس طرف ہوتا ہے کہ شاہ صاحب یہاں استحسان المصلحۃ یا استحسان الضرورۃ مراد لے رہے ہیں لیکن چونکہ یہاں جو مثال دی گئی ہے تو اس میں کوئی خفا نہیں رہتا کہ شاہ صاحب کی مراد یہاں استحسان القیاس ہی ہے اور استحسان القیاس میں بھی قیاس خفی، جسے شاہ صاحب نے "رائے" سے تعبیر کیا ہے، نص اور اجماع ہونے کی بجائے، مظنۂ حرج یا مصلحت وغیرہ پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

[3] لیکن شاہ صاحب اس کو قیاس کا نام تک دینے کے روادار نہیں اور اس کے لئے "مقبول نہ" رائے" کا بدنام لقب اختیار کیا ہے۔

اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ امام شافعیؒ کی تنقیدوں کا نشانہ بھی زیادہ تر استحسان کی یہی دونوں شکلیں ہیں۔

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے کہ "یحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين" شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"فيه تحريف الغالين وهو إشارة الى التشدد والتعمق وانتحال المبطلين وهو إشارة الى الاستحسان وخلط ملة بملة، وتأويل الجاهلين وهو إشارة الى التهاون وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..." [1]

شاہ صاحب چونکہ امام شافعیؒ سے بہت زیادہ متاثر ہیں اس لئے، معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اصطلاحی استحسان کو سمجھنے میں جس مسامحت کی ابتداء امام شافعیؒ سے ہوئی، اور جو ان کے بعض متبعین میں بھی قائم رہی، اسی مسامحت کا شکار شاہ صاحب بھی ہیں۔

لیکن جس طرح امام شافعیؒ کی استحسان کی مخالفت کو استحسان بالتشہی کی مخالفت پر محمول کیا گیا ہے، یہی صورت شاہ صاحب کے لئے بھی اختیار کی جا سکتی ہے۔ واللہ اعلم۔

---

[1] حجۃ ج ۱، ص ۱۴۰۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مصالح مرسلہ

مصالح تین طرح کے ہوتے ہیں۔

ایک وہ جن کے اعتبار کی شریعت نے شہادت دی ہے [1] ان کے معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ [2]

دوسرے وہ جن کے غیر معتبر ہونے کی شریعت نے شہادت دی ہے [3] ان کے غیر معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ [4]

تیسرے وہ کہ شریعت نے نہ ان کے اعتبار کی شہادت دی ہے اور نہ عدم اعتبار کی، عام طور پر انہی کو مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے چنانچہ علامہ تفتازانی مصالح مرسلہ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ

"إنه مصالح التی لا یشهد لها أصل [5] بالاعتبار ولا بالالغاء، لا بالنص ولا بالاجماع ولا بترتب الحکم علی وفقه" [6]

---

[1] مثلاً حرج کی وجہ سے بارش میں جمع بین الصلوتین کا جواز، اس کی اصل شریعت میں ملتی ہے کہ حرج ہی کی وجہ سے شریعت نے سفر میں جمع بین الصلوتین کو جائز کیا ہے۔ (غایۃ الوصول ص ۱۳۳)۔
امام غزالیؒ نے اس مصلحت کے اعتبار کے بارے میں لکھا ہے کہ "یرجع حاصلها الی القیاس" اور اس کی مثال یہ ذکر کی ہے کہ شراب پر قیاس کرتے ہوئے ہر نشہ آور پر حرمت کا حکم لگایا۔ (مستصفی ج ۱ ص ۲۸۴)

[2] الاعتصام ج ۲ ص ۹۱۔

[3] مثلاً یحییٰ بن یحییٰ المالکی کا واقعہ کہ انہوں نے عبدالرحمن بن الحکم کو کفارۂ صوم میں اعتاق کی بجائے مصلحت ہی کی وجہ سے صوم کا حکم دیا۔ (مستصفی ج ۱ ص ۲۸۵ - الاعتصام ج ۲ ص ۱۰۵، ۹۸)

[4] مختصر ج ۲ ص ۲۴۲ - حاشیۂ عضد ج ۲ ص ۲۸۹

[5] یہاں اصل سے اصول اربعہ مراد ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع، (قیاس کو اصل کہا جاتا ہے اور قیاس کو اصل نہیں بلکہ معقول الاصل کہا جاتا ہے۔ (الملخص ص ۵۷)

[6] حاشیۂ عضد جو سابقہ نیز آمدی ج ۳ ص ۱۶۹ بتغیر الفاظ۔

مصالح مرسلہ کی تعریف کے لئے حسب ذیل تعبیرات بھی اختیار کی جاتی ہیں۔

(۱) هی أن یوجد معنی یشعر بالحکم مناسب عقلاً ولا یوجد أصل متفق علیه (ارشاد ص ۲۴۲)۔

(۲) هی ما لا تستند إلی أصل کلی ولا جزئی (ایضاً) — (۳) هی التی لا یشهد لها أصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالالغاء وإن کانت علی سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول (المقترح التحریر ج ۳ ص ۲۸۴)۔

اس موقع پر تحقیق مقام کے لئے قدرے تفصیل کی ضرورت ہے۔

مصلحت کے سلسلہ میں حسب ذیل امور پر سب کا اتفاق ہے۔

۱ — شریعت اسلامیہ کے تمام احکام مصالح پر مبنی ہیں۔

۲ — عبادات مثلاً وضو، تعداد صلوات، رکعات، ایام مخصوصہ میں روزہ اور حج کی فرضیت یا کفارات و دیگر مقادیر شرعیہ میں مصلحت مرسلہ پر بنائے احکام کی گنجائش تو کجا قیاس تک کی گنجائش نہیں۔ [1]

۳ — اگر کسی مصلحت کے اعتبار کی شہادت شریعت کی کسی اصل خاص سے ملتی ہو تو وہ مقبول ہے اور اگر کسی مصلحت کے عدم اعتبار کی شہادت کسی اصل شرعی سے ملتی ہو تو وہ مردود ہے۔ [2]

اختلاف اس میں ہے کہ معاملات میں، جو باتفاق ائمہ اربعہ، معقول المعنی ہیں، اگر کسی مصلحت کی سند اور شہادت کسی اصل خاص سے نہ ملتی ہو تو کیا اس کا بھی اعتبار ہوگا اور کیا اس پر بھی احکام کی بنا جائز ہوگی؟ [3]

امام مالکؒ اور حنابلہ ایسی مصلحت کا اعتبار کرتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اعتبار نہیں کرتے۔ [4]

امام شافعیؒ نے استحسان اور اعتبار المصالح پر سخت نکیر کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "القول بالاستحسان قول بأن الله تعالی ترک بعض مصالح خلقه، فلم یشرع من الأحکام ما یحققه لهم أو یحفظه علیهم وهو مناقض لقوله تعالی (أیحسب الإنسان أن یترک سدی)" [5]

اسی طرح یہ فرماتے ہیں کہ "من استحسن فقد شرع" [6]

واضح رہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں ایک ہی ہیں [7] امام شافعیؒ کی طرح امام غزالیؒ نے بھی مصالح مرسلہ اور استحسان پر سخت تنقید کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

(۱) لم یتنبهوا لها التشدد فیه کالاستحسان [8]

---

[1] الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۰، ج ۱ ص ۱۳۰۔ [2] الاعتصام ج ۲ ص ۹۶، ۹۷۔

[3] اصول التشریع ص ۱۴۵ - فلسفۃ التشریع ص ۱۳۱۔

[4] ابن زہرہ، اصول فقہ ص ۲۶۸، مالک ص ۳۲۸، فلسفۃ التشریع والسابقہ۔

[5] الام ج ۷ ص ۲۷۰۔ [6] مستصفی ج ۱ ص ۲۷۴۔

[7] اصول التشریع ص ۱۴۵۔

[8] مستصفی ج ۱ ص ۲۹۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ - إننا نعلم قطعاً أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى المجرد۔ ۱

۳ — كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب أو السنة أو الإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع۔ ۲

گویا امام شافعیؒ اور امام غزالیؒ کے نزدیک اخذ بالاستحسان اور اخذ بالمصالح المرسلہ اپنی طرف سے تشریع اور حکم بالہوی اور حکم بالتشہی ہے۔

جہاں تک مصالح مرسلہ کے قبول وعدم قبول کا تعلق ہے، اس سلسلہ میں ہمیں ائمہ اربعہ کے مسالک کے بارے میں دو نقول اور ملتی ہیں۔

۱ — تمام حضرات مصالح مرسلہ کو قبول کرتے ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے مصالح مرسلہ سے زیادہ کام لیا ہے، دوسروں نے کم۔

چنانچہ ابن دقیق العید لکھتے ہیں:-

"الذي لا شك فيه أن لمالك ترجحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، لكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما" ۳

اور قرافی لکھتے ہیں:-

"هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولا نعني بالمصلحة إلا ذلك" ۴

اور علی حسب اللہ نے ایسی مثالیں ذکر کرنے کے بعد جن میں امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ نے بھی مصالح مرسلہ سے کام لیا ہے، لکھتے ہیں -

"وبهذا يتبين لك أن المصالح المرسلة أصل في التشريع الإسلامي في المذاهب الأربعة" ۵

---

۱ مستصفیٰ ج ۱ ص ۲۷۳۔ ۲ ایضاً ص ۳۱۰، ۳۱۱

۳ ارشاد ص ۲۴۲ ۴ ایضاً ۵ اصول التشریع ص ۱۵۳

۲ — امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی طرح امام مالکؒ بھی مصالح مرسلہ کو قبول نہیں کرتے۔

چنانچہ شوکانی لکھتے ہیں کہ مالکیہ کی ایک جماعت نے امام مالکؒ کی طرف ان کی قبولیت کے انتساب کو غلط کہا ہے۔ اور قرطبی کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور اکثر احناف کی طرح امام مالکؒ بھی ان پر اعتماد نہیں کرتے۔ ۱

راقم الحروف کے خیال میں مصالح مرسلہ کے قبول وعدم قبول میں یہ اختلاف دراصل مصالح مرسلہ کے مفہوم کی تعیین میں اختلاف کا نتیجہ ہے۔

اگر مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جن میں اعتبار شارع کا لحاظ کئے بغیر محض اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر کر دیا جائے تو ایسے مصالح کو کوئی بھی قبول نہیں کرتا۔

قرطبی کو مالکیہ کی ایک جماعت نے امام مالکؒ کی طرف جو مصالح مرسلہ کے عدم قبول کو منسوب کیا ہے وہ غالباً مصالح مرسلہ کے اسی مفہوم کے لحاظ سے ہے۔ ۲

مصالح مرسلہ پر امام شافعیؒ کی تنقید بھی مصالح مرسلہ کے اسی مفہوم کے لحاظ سے ہے ۳

اور امام غزالیؒ کی تنقید کا بھی یہی حال ہے۔

اور اگر مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جنھیں مرسل ملائم یا مناسب مرسل کہا جاتا ہے ۴ تو انھیں سب قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن حاجب لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کی قبولیت امام مالکؒ سے بھی منقول ہے اور امام شافعیؒ سے بھی ۵ اور ابن ہمام لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کا قبول کرنا احناف کے لئے ضروری ہے ۶ اور صاحب مسلم لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کو جمہور احناف بھی قبول کرتے ہیں۔ ۷

---

۱ ارشاد ص ۲۴۲ ۳ اصول التشریع ص ۱۳۵۔

۴ اگر عین وصف کا عین حکم میں اعتبار نص یا اجماع سے معلوم ہو اور ترتب الحکم علی وفقہ لیکن ملائم کے تین اعتبارات یعنی عین وصف کا جنس حکم میں یا جنس وصف کا عین حکم میں یا جنس وصف کا جنس حکم میں اعتبار اس میں معلوم ہو تو اسے مرسل ملائم (یا مناسب مرسل) کہتے ہیں (تفتازانی حاشیہ عضد ج ۲ ص ۲۴۲۔ تحریر تیسیر ج ۳ ص ۳۱۴)

۵ مختصر ج ۲ ص ۲۴۲۔

۶ تحریر ص ۳۳۸۔

۷ مسلم ج ۲ ص ۲۶۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور اگر مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جنھیں غریب مرسل کہا جاتا ہے اور ان کے اعتبار کی شہادت اگرچہ کسی اصل خاص سے نہیں ملتی لیکن وہ شریعت کے عام مقاصد کے موافق ہیں تو امام مالکؒ کے یہاں ان کی قبولیت کے لئے تین شرائط ہیں۔

۱ — مصلحت میں اور مقاصد شرع میں ملائمت ہو اور وہ شریعت کی کسی اصل اور کسی دلیل کے معارض نہ ہو۔

۲ — معقول ہو کہ جب اہل عقول کے سامنے آئے تو وہ اسے قبول کرلیں۔

۳ — مصلحت ضروریات اور حاجیات سے متعلق ہو تحسینیات سے متعلق نہ ہو۔[۱]

اور اگر وہ مصالح ضروریات سے متعلق ہیں تو انھیں سب قبول کرتے ہیں، چنانچہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ مناسبت اگر ضروریات خمس میں سے کسی کی حفاظت سے متعلق ہے تو احناف و شوافع سب کے نزدیک اس پر عمل لازم ہے گو یہ خلاف نہیں بلکہ ان کا اظہار مجمع علیہ ہے۔[۲]

اور اگر وہ مصالح حاجیات سے متعلق ہیں تو انھیں امام مالکؒ قبول کرتے ہیں احناف و شوافع قبول نہیں کرتے جیسا کہ شاطبی اور ابن ہمام کے مذکورہ حوالوں کو باہم ملانے سے مستفاد ہوتا ہے۔

امام غزالی ایسے مصالح کی قبولیت کے لئے یہ تین شرائط عائد کرتے ہیں کہ وہ ضروری، قطعی اور کلی ہوں۔[۳] لیکن قرطبی کہتے ہیں کہ ان شرائط کے ساتھ ان کی قبولیت میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔[۴]

---

[۱] اگر نص مصلحت کا عین حکم میں اعتبار کرے تو وہ نص سے متعلق ہے کسی صورت سے معلوم نہیں اور شاطبی کے تین اعتبارات میں کوئی اعتبار نہیں معلوم ہے تو اسے غریب مرسل کہتے ہیں۔ حاشیہ مسند تحریر و تیسیر و التجانت سابقہ مسلم و لوازم ج ۲ ص ۲۶۶)۔

[۲] الاعتصام ج ۲ ص ۱۳۱۔ [۳] تقریر و تیسیر ج ۳ ص ۳۲۷۔

[۴] ضروری سے مراد ہے کہ وہ ضروریات خمس میں سے ہو یعنی حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ مال اور حفظ نسب۔ اور قطعی سے مراد یہ ہے کہ اس سے مصلحت کا حصول یقینی ہو۔ اور کلی سے یہ مراد ہے کہ اس کا فائدہ تمام مسلمانوں کے لئے عام ہو۔ (اسنوی ج ۳ ص ۱۱۱)۔

علامہ آمدی کہتے ہیں کہ اگر امام مالک کی طرف مطلقاً جواز کے قول کا انتساب صحیح ہو تو وہ بھی انہی قیود کا اعتبار کرتے ہوں گے۔ (ج ۲ ص ۳۹۰)۔

امام غزالی نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کریں اور ان کی قید میں جو مسلمان ہیں انھیں ڈھال کے طور پر اس طرح سامنے کرلیں کہ اگر مسلمان تیر چلائیں تو سب سے پہلے وہ بے گناہ مسلمان ہی نشیر ہوں اور اگر مسلمان تیر نہ چلائیں تو کفار مسلمانوں پر مسلط ہو جائیں اور تسلط کے بعد ان قیدی مسلمانوں کو بھی قتل کردیں

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

گویا مصالح مرسلہ کے سلسلہ میں اگر اختلاف ہے تو صرف ان مصالح کے بارے میں ہے جو حسب ذیل تین قیود کے ساتھ مقید ہوں۔

(۱) ان کے اعتبار کی سند شریعت کی کسی اصل خاص سے نہ ملتی ہو

(۲) وہ مصالح شریعت کے عام مقاصد کے موافق ہوں۔

(۳) ان مصالح کا تعلق حاجیات سے ہو۔

اس کے علاوہ مصالح مرسلہ کی جتنی صورتیں بھی ہو سکتی ہیں وہ متفق علیہ ہیں۔ یا تو ان کے رد پر سب کا اتفاق ہے یا قبول پر۔ واللہ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) جنھیں ڈھال کے طور پر استعمال کیا گیا تھا۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں ان قیدی مسلمانوں کو جو ڈھال کے طور پر استعمال کئے جا رہے ہیں تمام مسلمانوں کی حفاظت کی خاطر قتل کر دینا شریعت کے مقصود کے زیادہ قریب ہے۔ اس مقصود کا بیگناہ مسلمانوں کو قتل کرکے حاصل کرنا ایسی مصلحت ہے جس کی شہادت شریعت کی کسی اصل سے نہیں ملتی لیکن چونکہ یہ مصلحت ضروری ہے یعنی حفظ دین سے متعلق ہے، کلی ہے یعنی تمام مسلمانوں کا مفاد اسی میں ہے اور قطعی ہے کہ اس طرح یقیناً مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس مصلحت کا اعتبار ہوگا۔

لیکن اگر مصلحت کلی، ضروری، نہ ہو تو معتبر نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر مصلحت کلی نہ ہو تب بھی معتبر نہ ہوگی۔ مثلاً اگر چند آدمی کشتی میں سوار ہوں اور کشتی ڈوبنے لگے اور بعض آدمیوں کو غرق کر دینے سے باقی آدمی بچ جائیں تو اس طرح بعض کا غرق کر دینا جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں مصلحت کلی نہیں بلکہ جزئی ہے یعنی تمام کے بجائے صرف چند مسلمانوں کے مفاد سے متعلق ہے۔ یا مثلاً چند آدمی بھوک سے جاں بلب ہیں تو جان بچانے کے لئے کسی آدمی کو قرعہ کے ذریعہ کھانا جائز نہیں کیونکہ یہ جزئی مصلحت ہے۔

اور اگر مصلحت قطعی نہ ہو تب بھی معتبر نہ ہوگی مثلاً ان بے گناہ مسلمانوں کو جنھیں ڈھال بنایا گیا اگر قتل کیا جائے تب بھی اس کا یقین نہ ہو کہ کفار مسلمانوں پر مسلط ہو جائیں گے یا مثلاً کفار قلعہ بند ہو کر مسلمانوں کی ڈھال بنالیں تو ان مسلمانوں کا قتل جائز نہیں کیونکہ اول تو قلعہ پر قبضہ کرنا ضروری نہیں اور اگر ہو بھی تو اس کا یقین نہیں کہ ان مسلمانوں کے قتل کے بعد قلعہ فتح ہو ہی جائے گا۔ (مستصفی ج ۱، اسنوی ج ۳ ص ۱۱۲، ارشاد ص ۲۳۲)۔

[۵] ارشاد ص ۲۳۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مصالح مرسلہ کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

مصالح مرسلہ کے بارے میں شاہ صاحب کے خیالات امام شافعیؒ کی طرح ہیں جس طرح امام شافعیؒ استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں کو حکم بالہوی کے تحت لاکر انھیں ایک شمار کرتے ہوئے ان پر ایک طرح کی تنقید کرتے ہیں یہی صورت شاہ صاحب کے یہاں ملتی ہے۔

حجۃ (ج ۱ ص ۱۲۱، ۱۲۴) کے ان اقتباسات سے جو استحسان کی بحث میں گذر چکے ہیں، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ استحسان سے شاہ صاحب کی مراد یہ ہے کہ اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر کر دیا جائے۔ یہ وہ تعبیر ہے جس سے شاہ صاحب نے استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں کو بیک وقت نشانہ بنایا ہے۔

جیسا کہ معلوم ہو چکا، مصالح مرسلہ میں ہوتا یہ ہے کہ کسی خاص اصل کی طرف استناد کے بجائے، حکم کا استناد عام اصول اور مقاصد شرع اور قوانین تشریع کی طرف کیا جاتا ہے۔ لیکن شاہ صاحب اس صورت کو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص مانتے ہیں، کسی مجتہد کے لئے اسے درست قرار نہیں دیتے۔

چنانچہ ایک جگہ حدیث غیلہ[1] پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وفي الحديث أحد الدلائل على ما أشرنا من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجتهد وأن اجتهاده بمعرفة المظان وإدارة التحريم والكراهية عليها الخ"[2]

اسی طرح حجۃ کے مبحث سابع کے پہلے باب میں شاہ صاحب نے علوم نبوی کی جو دو قسمیں بیان کی ہیں[3] ان میں سے پہلی قسم کی دوسری اور تیسری صورت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ومنه شرائع وضبط للعبادات والارتفاقات بوجوه الضبط المذكورة فيما سبق وهذه بعضها مستند إلى الوحي وبعضها مستند إلى الاجتهاد، واجتهاده

[1] غیلہ یہ ہے کہ شیر خوار بچہ کی ماں سے جماع کیا جائے۔ حدیث غیلہ حسب ذیل ہے:
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد هممت أن أنهى عن الغيلة فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا تضر أولادهم (حجۃ ج ۲ ص ۱۳۳)

[2] حجۃ ج ۲ ص ۱۳۴

[3] یعنی وہ علوم جو تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں اور دوسرے وہ علوم جو تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں۔

صلى الله عليه وسلم بمنزلة الوحي لأن الله تعالى عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطا من المنصوص كما يظن بل أكثره أن يكون علمه الله تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام فبين المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون.

ومنه حكم مرسلة ومصالح مطلقة لم يوقتها ولم يبين حدودها كبيان الأخلاق الصالحة وأضدادها ومستندها غالبا الاجتهاد بمعنى أن الله تعالى علمه قوانين الارتفاقات فاستنبط منها حكمة وجعل فيها كلية[1]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی یہ نوعیت بھی تھی کہ آپ مقاصد شرع اور قانون تشریع کی روشنی میں کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر فرمادیا کرتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ مصالح مرسلہ پر بھی حکم کو دائر فرمایا کرتے تھے۔

رہی یہ بات کہ یہ صورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص ہے، اور کسی دوسرے مجتہد کے لئے یہ صورت درست نہیں، اس کی صراحت شاہ صاحب ان الفاظ میں فرماتے ہیں کہ

"ومنها أنه إذا أوحي إليه بحكم من أحكام الشرع واطلع على حكمة موجبة كان له أن يأخذ تلك المصلحة وينصب لها علة يدير عليها الحكم وهذا قياس النبي صلى الله عليه وسلم وإنما القياس لأمته أن يخرجوا علة الحكم للمنصوص عليه فيديروا الحكم حيث دارت"[2]

گویا شاہ صاحب کے نزدیک یہ تفسیر ہے امام شافعیؒ کے اس قول کی:

"من استحسن فقد شرع"

اس سے یہ بات صاف ہو گئی کہ تعلیل بالمصلحۃ یعنی مصالح مرسلہ صرف نبی کا کام ہے۔ امت کا کام صرف تعلیل بالعلۃ ہے، تعلیل بالمصلحۃ نہیں۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۸۔

[2] ایضاً ص ۱۰۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اسی لئے شاہ صاحب نے ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو تعلیل بالمصلحۃ یا استدلال بالمصالح المرسلۃ کرتے ہیں لیکن استحسان کی بحث میں معلوم ہو چکا کہ جو شخص استحسان یا استدلال بالمصالح المرسلہ کے بارے میں یہ سمجھتا ہے کہ یہ استناد شرعی کے بغیر محض حکم بلا رائے اور حکم بالہوی ہے، اس کا خیال صحیح نہیں خواہ وہ امام شافعیؒ ہوں یا شاہ ولی اللہؒ

استصحاب

استصحاب کے معنی | استصحاب کے لغوی معنی ہیں مصاحبت یا صحبت کا استمرار[1] اور اصول فقہ کی اصطلاح میں "بقاء الامر ما لم یوجد ما یغیرہ" کو استصحاب کہا جاتا ہے[2]

استصحاب کی اقسام | مختلف علماء نے اپنے اپنے زاویہ ہائے نظر کے مطابق استصحاب کی مختلف قسمیں لکھی ہیں۔ لیکن کتب اصول کے تتبع کے بعد راقم الحروف کا خیال ہے کہ استصحاب کی صرف حسب ذیل چار قسمیں ہونی چاہئیں۔

(۱) استصحاب حکم العقل[3] (۲) استصحاب حکم الشرع[4]

(۳) استصحاب الاجماع[5] اور (۴) الاستصحاب المقلوب[6]

جیسا کہ ملحقہ نقشہ سے معلوم ہو سکے گا۔

---

[1] المنجد، اصول فقہ ص ۲۸۳ [2] ارشاد ص ۲۳۷۔

استصحاب کی تعریف کے لئے حسب ذیل تعبیرات بھی اختیار کی گئی ہیں۔

(۱) استدامۃ اثبات ما کان ثابتا ونفی ما کان منفیا۔ ابن قیم اعلام الموقعین (ج ۱ ص ۳۳۴)۔

(۲) ہو عبارۃ عن الحکم بثبوت أمر فی الزمان الثانی بناء علی ثبوتہ فی الزمان الأول [illegible]

(۳) معنی استصحاب الحال أن الحکم الفلانی قد کان ولم یظن عدمہ وکل ما ہو کذلک فہو مظنون البقاء۔ (شرح عضد ج ۲ ص ۲۸۴)۔

(۴) معنی استصحاب الحال أن یستصحب الأصل عند عدم الدلیل الشرعی (جوینی الورقات ص ۳۷)۔

(۵) استصحاب الحال [illegible] ہو التمسک بالحکم الذی کان ثابتا [illegible]

(۶) الاستصحاب عبارۃ عن التمسک بدلیل عقلی أو شرعی ولیس راجعا إلی عدم العلم بالدلیل بل إلی دلیل مع العلم بانتفاء المغیر أو مع ظن انتفاء المغیر عند بذل الجہد فی البحث والطلب (مستصفی ج ۱ ص ۲۲۴)

[3] مثلاً نفی وجوب صلاۃ سادسۃ [illegible] صوم رجب وشوال [illegible] (مستصفی ج ۱ ص [illegible]، محلی ج ۲ ص [illegible]، ارشاد ص ۲۳۸)۔

[4] مثلاً استصحاب وضو میں شک کے بعد وضو کا باقی رہنا یا ثبوت نکاح کے بعد زوجین کے درمیان زوجیت کا باقی رہنا یا ثبوت ملکیت کے بعد ملکیت کا باقی رہنا (مستصفی ج ۱ ص ۲۲۲، اصول التشریع الاسلامی ص ۱۶۹)

[5] مثلاً متیمم کا اثنائے صلوٰۃ میں پانی دیکھ کر نماز کو جاری رکھنا (المنخول ص ۳۷۰، ابہاج ج ۳ ص ۱۱۸، ارشاد ص ۲۳۸)

[6] مثلاً کسی چیز کو دیکھ کر یہ حکم لگانا کہ عہد رسالت میں بھی یہی تھا۔ (ابہاج ج ۳ ص ۱۱۱)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

	١	٢	٣	۴	٥	٦	٧	٨	
١	—	—	واستصحاب حال العقل فهو لزوم البراءة الذمة في الأصل		—	—	استصحاب حال الإجماع		ابو اسحق شیرازی اللمع ص ٦٩
٢	—	استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه	استصحاب دليل العقل (امام غزالی نے اس کو استصحاب عدم اصلی شمار کیا ہے۔)		—	واستصحاب العموم واستصحاب النص	استصحاب الإجماع (اسے امام غزالی نے مختلف فیہ قرار دیا ہے)		غزالی المستصفی ج ١ ص ٢٢١-٢٢٣
٣	—	استصحاب الأمر الوجودي العقلي أو شرعي	—	—	—	—	استصحاب الإجماع	—	آمدی ج ٣ ص ١٢٣
۴	استصحاب العدم الأصلي	استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه	—	—	—	استصحاب العموم استصحاب النص	استصحاب الإجماع	الاستصحاب المقلوب	ابن السبکی الابہاج ج ٣ ص ١٠-١١
٥	استصحاب العدم وهو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع	استصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه	—	—	—	استصحاب العموم أو النص	—	الاستصحاب المقلوب	ابن السبکی ومحلی جمع الجوامع ج ٢ ص ٣٤٨-٣٥٠
٦	استصحاب البراءة الأصلية	—	—	استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي	—	—	استصحاب الإجماع	—	ابن قیم، اعلام الموقعین ج ١ ص ١٢٣-١٢٥

	١	٢	٣	۴	٥	٦	٧	٨	
٧	استصحاب العدم [illegible] على العدم الأصلي	استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته ودوامه	استصحاب الحكم العقلي	—	استصحاب الدليل	—	استصحاب الإجماع	—	شوکانی، ارشاد ص ٢٣٨، بحوالہ زرکشی
٨	—	استصحاب حكم العقل والشرع على ثبوته ودوامه	استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع	—	—	استصحاب العموم استصحاب النص	—	—	خضری اصول فقہ ص ٣٥١
٩	استصحاب البراءة الأصلية	استصحاب ما دل الشرع أو العقل على وجوده	استصحاب الحكم	استصحاب الوصف	—	—	—	—	ابوزہرہ اصول فقہ ص ٢٨٤
١٠	استصحاب البراءة	—	—	استصحاب الوصف	—	—	—	—	ابوزہرہ، مالک ص ٣٣٣ کو بعض علماء
١١	استصحاب البراءة الأصلية	—	—	استصحاب الوصف	—	استصحاب العموم، استصحاب النص کو انھوں نے استصحاب العموم میں ذکر کیا ہے کیونکہ ان کا مقصد تعمیم ہے تخصیص نہیں۔		الاستصحاب المقلوب	محمصانی فلسفۂ التشریع ص ١٣٣-١٣٤
١٢	—	استصحاب حكم شرعي ثبت بالدليل	استصحاب حكم العقل بالعدم كالبراءة الأصلية	—	—	—	—	—	علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی ص ٢٦٨

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اس کی تفصیل یہ ہے کہ

۱۔ استصحاب البراءۃ الاصلیہ، استصحاب البراءۃ، استصحاب العدم الاصلی، استصحاب العدم، یہ سب استصحاب حکم العقل، یا استصحاب حال العقل ہی کی مختلف تعبیرات ہیں، جداجدا اقسام نہیں چنانچہ استاذ ابواسحق شیرازی، خضری اور علی حسب اللہ نے استصحاب حال العقل یا استصحاب حکم العقل کے بارے میں اور محلی اور زرکشی نے استصحاب العدم یا استصحاب العدم الاصلی کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اور جو نقشہ سے معلوم ہو سکتا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ براءۃ اصلیہ یا عدم اصلی یہ حکم عقلی ہی ہیں۔

اسی طرح استصحاب الوصف بھی دراصل استصحاب حکم الشرع ہی کی ایک شکل ہونی چاہیے کیونکہ عام طور پر اس کی مثال میں جہات مفقود کو پیش کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق ہو ابقاء ما کان علی ما کان کے قاعدے سے ہے محمصانی یہی لکھتے ہیں[۱] اور یہ قاعدہ استصحاب حکم الشرع سے متعلق ہے جیسا کہ علی حسب اللہ نے لکھا ہے[۲] اسی لئے ابن قیم نے اس کی تعبیر ان الفاظ میں کی ہے کہ استصحاب الوصف المثبت للحکم الشرعی حتی یثبت خلافہ[۳]

استاد ابوزہرہ نے استصحاب الحکم سے بحیثیت حجت کا استصحاب مراد لیا ہے۔ اور یہ استصحاب حکم العقل ہی کے تحت آتا ہے جیسا کہ علی حسب اللہ نے اس کی تصریح کی ہے[۴]

البتہ زرکشی نے استصحاب الحکم العقلی سے وہ استصحاب مراد لیا ہے جو صرف معتزلہ کے یہاں معتبر ہے اور اہل سنت میں سے کوئی اس کا قائل نہیں، تاہم یہ استصحاب حکم العقل ہی ہے۔

۲۔ استصحاب حکم الشرع بعض حضرات نے اسے استصحاب مادل الشرع علی ثبوتہ و دوامہ لوجودہ العقل لکھا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مادل العقل استصحاب حکم العقل کے تحت آتا ہے اور جب وہ ایک مستقل قسم ہے تو مادل العقل کو یہاں سے نکال کر صرف مادل الشرع رہنا چاہئے

---

[۱] فلسفۃ التشریع ص ۱۳۴۔

[۲] اصول التشریع الاسلامی ص ۱۶۹۔

[۳] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۲۳۔

[۴] اصول التشریع الاسلامی ص ۱۶۸

جیسا کہ ابن السبکی، خضری اور علی حسب اللہ نے کیا ہے۔ کیونکہ جو لوگ مادل الشرع کے ساتھ ساتھ مادل العقل بھی لکھتے ہیں وہ مثالیں قریب قریب وہی دیتے ہیں جو صرف مادل الشرع لکھنے والے دیتے ہیں۔ مثالوں کی تفصیل کے لئے ابہاج، جمع، اصول فقہ خضری، اصول فقہ ابوزہرہ، اور اصول التشریع علی حسب اللہ کو حوالہ جات سابقہ (نقشہ) پر دیکھا جا سکتا ہے۔

استصحاب الدلیل، استصحاب العموم اور استصحاب النص، دراصل ایک ہی چیز کی مختلف تعبیرات ہیں کیونکہ استصحاب الدلیل صرف زرکشی نے لکھا ہے اور وہ لکھتے ہیں الرابعۃ استصحاب الدلیل مع احتمال المعارض اما تخصیصا ان کان الدلیل ظاهرا أو نسخا ان کان الدلیل نصا۔ معلوم ہوا کہ استصحاب الدلیل وہی ہے جس کی تعبیر استصحاب العموم اور استصحاب النص سے کی جاتی ہے۔

اور استصحاب الدلیل کے بارے میں زرکشی لکھتے ہیں "وقد اختلف فی تسمیۃ هذا النوع بالاستصحاب فأثبتہ جمهور الأصولیین ومنعہ المحققون منهم امام الحرمین فی البرهان والکیا فی تعلیقہ وابن السمعانی فی القواطع لأن ثبوت الحکم فیہ من ناحیۃ اللفظ لا من ناحیۃ الاستصحاب" اس سے معلوم ہوا کہ استصحاب الدلیل یا استصحاب العموم والنص استصحاب کی قسم ہی نہیں، اسی لئے بہت سے حضرات نے انہیں مستقل قسم یا اقسام کے طور پر ذکر ہی نہیں کیا۔

اور اگر انہیں استصحاب کہا بھی جائے تب بھی ان کے استصحاب حکم الشرع کے تحت آنے میں کیا مانع ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

استصحاب کی حجیت

استصحاب کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں حسب ذیل چھ اقوال ملتے ہیں۔

۱ - مطلقاً حجت ہے یعنی اثبات کے لئے بھی اور دفع کے لئے بھی[1]۔ حنابلہ، مالکیہ، اکثر شافعیہ اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے[2]۔ احناف میں سے سمرقندی گروہ کا بھی جن میں ابو منصور ماتریدی بھی شامل ہیں یہی خیال ہے[3]۔

۲ - مطلقاً حجت نہیں یعنی نہ اثبات کے لئے اور نہ دفع کے لئے۔ اکثر احناف اور متکلمین اور بعض شوافع یہی کہتے ہیں[4]۔

۳ - دفع کے لئے حجت ہے اثبات کے لئے حجت نہیں۔ ابو زید، شمس الائمہ، فخر الاسلام، صدر الاسلام اور ان کے متبعین یہی کہتے ہیں[5] اور متاخرین احناف کی اکثریت اسی کی قائل ہے[6]۔

۴ - صرف مجتہد کے لئے حجت ہے، فیما بینہ وبین اللہ، لیکن مناظرہ کے وقت مخالف کے لئے حجت نہیں[7]۔

۵ - اس سے صرف ترجیح کا کام لیا جا سکتا ہے۔ استاد ابو اسحاق شیرازی نے اس قول کو امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ امام شافعیؒ سے صحیح طور پر یہی منقول ہے۔ نہ یہ کہ اس سے احتجاج ہو سکتا ہے[8]۔

۶ - اگر استصحاب کرنے والا اس سے صرف مدعی کے دعوی کی نفی کا کام لے تو اس کے لئے یہ حجت ہے لیکن اگر وہ اس سے یہ کام لینا چاہے کہ مدعی جو کچھ ثابت کر رہا ہے، استصحاب کے ذریعے وہ اس کے اثبات کی نفی کرے تو اس کام کے لئے یہ حجت نہیں۔ استاد ابو منصور بغدادی نے یہ قول بعض اصحاب شافعی سے نقل کیا ہے[9]۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ شوافع کی اکثریت استصحاب کو مطلقاً حجت مانتی ہے اور

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۹۰
[2] ارشاد ص ۲۳۸۔
[3] التقریر حوالہ سابقہ
[4] ایضاً
[5] ایضاً
[6] ارشاد ص ۲۳۸
[7] ایضاً
[8] ارشاد ص ۲۳۸
[9] ایضاً

احناف کی اکثریت صرف دفع کے لئے حجت مانتی ہے، یعنی احناف کے نزدیک استصحاب مدعی کے دعوی کو دفع کرنے کے لئے تو حجت ہے لیکن کسی جدید حق کے اثبات کے لئے حجت نہیں اور شوافع کے نزدیک دفع و اثبات دونوں کے لئے حجت ہے[1]۔

استصحاب کی مثال میں عام طور پر مسئلہ مفقود کو پیش کیا جاتا ہے کہ مفقود اپنی گمشدگی کے وقت، اپنے اموال کے سلسلہ میں زندہ شمار کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ یا تو اس کی موت کا ثبوت مل جائے یا قاضی اس کی موت کا حکم کر دے۔ لیکن اس مدت میں اسے جدید حقوق نہ ملیں گے، یعنی اس مدت میں اگر کسی ایسے شخص کا انتقال ہو جائے جس کے مال سے مفقود کو حق وراثت پہنچتا ہو تو مفقود کا حصہ موقوف رہے گا۔ اگر اس کا ثبوت مل گیا کہ مورث کے انتقال کے وقت وہ زندہ تھا تو اسے اس کے مال میں سے حصہ ملے گا۔ اور اگر اس کی زندگی کا ثبوت نہ ملا اور قاضی نے اس کی موت کا فیصلہ کیا تو مورث کا ترکہ مفقود کو نہ ملے گا بلکہ اس کے سوا باقی ورثہ پر اس طرح تقسیم ہوگا گویا مورث کے انتقال کے وقت مفقود زندہ نہ تھا لیکن خود مفقود کا مال اس وقت تک اس کی ملکیت تسلیم کیا جائے گا جب تک قاضی اس کی موت کا حکم نہ کر دے اور قاضی کے حکم کے بعد اس کا مال اس کے ورثہ پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

[1] اس موقع پر اس کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ احناف و شوافع کا یہ اختلاف استصحاب کی کس قسم کے بارے میں ہے۔ استصحاب الاجماع احناف کے نزدیک تو کیا حجت ہوگا خود شوافع کے نزدیک بھی اس کی حجیت کا بقول ابن السبکی، یہ حال ہے کہ "هذا ليس بحجة عند أكثر المحققين" (ابہاج ج ۳ ص ۱۱۱) اور امام غزالی بھی لکھتے ہیں "هو غير صحيح" (مستصفی ج ۱ ص ۲۲۳) ــــ رہا استصحاب المقلوب کا، تو وہ بھی خود شوافع کے یہاں اتنا تنگ ہے کہ بقول ابن السبکی صرف ایک مسئلہ میں شوافع اس کے قائل ہیں (ابہاج حوالہ سابقہ) اس لئے احناف و شوافع کا اختلاف ان دو کے سوا، استصحاب کی باقی قسموں کے بارے میں ہے۔ اگرچہ علامہ ابن القیم اور استاد ابو زہرہ کہتے ہیں کہ اختلاف صرف استصحاب الوصف میں ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اختلاف ان تمام باقیماندہ قسموں کے بارے میں ہے۔ اسی لئے علامہ آمدی (ج ۴ ص ۲۲۳) صاحب توضیح (ج ۲ ص ۱۰۲) اور علامہ تفتازانی (حاشیہ عضد ج ۲ ص ۲۸۴، ۲۸۵) نے اس اختلاف کو مطلق استصحاب کے بارے میں نقل کیا ہے۔ اور ابن السبکی (جمع ج ۲ ص ۳۴۸، ۳۴۹) نے تصریح کی ہے کہ استصحاب عدم اصلی، استصحاب عموم و نص اور استصحاب ما دل الشرع علی ثبوتہ تینوں میں احناف و شوافع کا اختلاف ہے۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

علامہ تفتازانی نے اسی مفہوم کو اس مختصر عبارت میں ادا کیا ہے کہ "حیاۃ المفقود بالاستصحاب تصلح حجۃ لبقاء ملکہ لا لاثبات الملک لہ فی مال مورثہ" [1]

یہ احناف کا مسلک ہے [2] لیکن امام شافعی کے نزدیک مفقود وارث بھی ہوگا [3]

استصحاب کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب کے کلام میں اتنی بات تو صراحت کے ساتھ مل جاتی ہے کہ استصحاب ان کے نزدیک حجت ہے چنانچہ شرح تراجم میں باب الاکثر بالغضب او النفس کے ضمن میں لکھتے ہیں۔

---

[1] حاشیہ تفتازانی علی المختصر ج ۲ ص ۲۸۳۔

صرف دفع یا دفع و اثبات دونوں کے لئے حجت ہونے کے فرق کو حسب ذیل مثال سے بھی سمجھا جا سکتا ہے جو نسبتاً زیادہ واضح ہے۔

امام کرخی نے اپنے اصول میں سے ایک اصل یہ بیان کی ہے "الأصل أن الظاهر يدفع الاستحقاق ولا يوجب الاستحقاق" اس کے ذیل میں علامہ نسفی لکھتے ہیں کہ اس اصل کے متعلق مسائل میں سے یہ ہے کہ اگر کوئی مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور دوسرا شخص اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے تو ظاہری قبضہ مدعی کے استحقاق کو دفع کرے گا اور بینہ کے بغیر مدعی کے حق میں فیصلہ نہ کیا جائیگا لیکن اگر اس کے پڑوس میں کوئی مکان فروخت ہوا اور اس نے اس مکان کو شفعہ کے طور پر لینا چاہا اور مدعی علیہ نے کہہ دیا کہ جو مکان اس کے قبضہ میں ہے وہ اس کی ملکیت ہی نہیں ہے تو صرف ظاہری قبضہ کی وجہ سے وہ شفعہ کا مستحق نہ ہوگا جب تک کہ یہ ثابت نہ کر دے کہ مکان اسی کی ملکیت ہے (اصول کرخی ص ۲۰۸) یہ احناف کا مسلک ہے اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے بینہ کی ضرورت نہیں کیونکہ ظاہری قبضہ اسی کی ملکیت کی دلیل ہے اور استصحاب ان کے نزدیک اثبات کے لئے بھی حجت ہے (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۹۰)۔

[2] امام مالک کا مسلک بھی یہی ہے (ابن حزم، مالک ص ۳۲۴ بحوالہ المدونہ ج ۶ ص ۱۴۵)۔

[3] التوضیح ج ۲ ص ۱۰۱، اصول التشریع الاسلامی حاشیہ ص ۲۰۷۔

لیکن شیخ الاسلام عبدالرحمن شربینی لکھتے ہیں کہ شوافع کے بارے میں یہ بات کلی طور پر صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن حجر نے امام غزالی سے نقل کیا ہے کہ اگر قاضی نے مورث کی موت کے بعد مفقود کی موت کا حکم کیا تو وہ وارث نہ ہوگا۔ اس لئے یہ مسئلہ محل نزاع نہیں ہے (تقریر علی حاشیہ جمع الجوامع بنانی ج ۲ ص ۳۴۸)۔

اگر بالفرض شیخ الاسلام کی یہ بات اس مسئلہ میں صحیح بھی ہو تب بھی اصل مسئلہ کی صحت اپنی جگہ برقرار ہے کہ احناف کے نزدیک استصحاب صرف دفع کے لئے حجت ہے اور شوافع کے نزدیک اثبات کے لئے بھی۔

"أن أهل الجاهلية كانوا لا يجوزون العمرة في أشهر الحج فلذلك لم يعتمر النبي صلى الله عليه وسلم بعد الحج ليبين لهم جوازالاعتمار في أشهر الحج ثم بعد ذلك ظهر لهم أن صلى الله عليه وسلم جوز العمرة في أشهر الحج وغيره بين عملا لا استصحاب في بعض المواضع" [1]

اس اقتباس کی خط کشیدہ عبارت اس امر کی دلیل ہے کہ شاہ صاحب استصحاب کو حجت مانتے ہیں اور اسی لئے بعض مواقع میں انفرادا استصحاب کے قائل ہیں۔

لیکن اس کی صراحت، شاہ صاحب کی تصنیفات میں کہیں نظر سے نہیں گذری کہ استصحاب صرف دفع کے لئے حجت ہے یا اثبات کے لئے بھی۔

البتہ مواقع ایسے ملتے ہیں جہاں انہوں نے استصحاب سے کام لیا ہے اور ان مواقع پر غور کر لینے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچنا دشوار نہیں رہتا کہ اس مسئلہ میں ان کی رائے کیا ہے۔

ان مواقع میں سے ایک موقع وہ ہے جہاں شاہ صاحب نے حضرت علیؓ کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ کے اتصال اور عدم اتصال پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ شاہ صاحب اتصال کے قائل نہیں لیکن جو لوگ اتصال کے قائل ہیں ان کے اعتراض کی تقریر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"و آنچہ صاحب شبہ موید تمسک گوید کہ شیخ جلال الدین سیوطی ترجیح اتصال حسن از حیثیت فرقہ و تلقین ہم نماید و می گوید کہ مثبت مقدم است بر نافی و حسن دو سال از خلافت حضرت فاروق باقی ماندہ بود کہ متولد شدہ و در منورہ خانہ ام سلمہؓ نشو و نما یافت" [2]

اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے ساتھ حضرت حسنؒ کے اتصال کی روایات مختلف ہیں بعض اتصال کی مثبت ہیں، بعض نافی۔ شیخ سیوطی اتصال کی روایات کو ترجیح دیتے ہیں اور ایک دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جب دو دلیلوں میں تعارض ہو، ایک مثبت ہو دوسری نافی، تو علم اصول کا مسئلہ یہ ہے کہ مثبت دلیل، نافی پر مقدم ہوتی ہے۔ لہذا وہ روایات جن سے معاصرت اور اتصال ثابت ہوتا ہے ان پر مقدم ہوں گی جن سے اتصال کی نفی ہوتی ہے۔

شاہ صاحب اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"قول مثبت مقدم است بر نافی اگرچہ آرے مثبت مقدم است بر نافی، لیکن کسے کہ متمسک

---

[1] ص ۴۲ [2] قرۃ ص ۳۰۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

باستصحاب ظاہر حال باشد و حکم نافی است۔ ہر چند مثبت بود و ہر گونہ زیادہ علم اثبات کند مثبت است ہر چند نافی بود۔ بکذا اثبت فی الاصول۔ پس کسے کہ بمعاصرۃ اثبات اتصال می کند در حکم نافی است و کسے کہ باوجود معاصرت نفی اتصال می نماید او سے زیادہ علم است و در حکم مثبت است" [1]

جواب کا حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اس اصول کو تو تسلیم کیا کہ مثبت دلیل نافی پر مقدم ہوتی ہے، لیکن اس اصول سے زیر بحث مسئلہ پر استدلال کو تسلیم نہیں کیا۔ وہ فرماتے ہیں کہ جو لوگ معاصرت کی وجہ سے اتصال کے قائل ہیں وہ متمسک باستصحاب وظاہر حال ہیں اور وہ نافی کے حکم میں ہیں، اور جو لوگ معاصرت کے باوجود اتصال کی نفی کرتے ہیں چونکہ وہ استصحاب حال کے خلاف ایک زیادہ بات کے مدعی ہیں، لہذا وہ مثبت کے حکم میں ہوں گے۔ پس اسی اصول کی بنا پر کہ مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے وہ روایات مقدم ہوں گی جن سے اتصال کی نفی ہوتی ہے کیونکہ وہی روایات مثبت کے حکم میں ہیں۔

اس موقع پر اس سے بحث نہیں کہ شیخ جلال الدین سیوطیؒ اور شاہ ولی اللہؒ میں سے کس کی دلیل زیادہ قوی اور کس کی بات زیادہ صحیح ہے، اور حضرت علیؓ کے ساتھ حضرت حسنؒ کا اتصال ثابت ہے یا نہیں۔[2] اصل بحث اس سے ہے کہ شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر استصحاب سے کام لے کر بظاہر مثبت کو نافی اور بظاہر نافی کو مثبت قرار دیا ہے۔ پس یہ استصحاب دفع کے لئے ہے یا اثبات کے لئے۔ اسی تعیین کے لئے اصل مسئلہ کو اتنی تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی ہے۔

مسئلہ کی پوری صورت حال کو سامنے رکھنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہاں اتصال کا دعوی استصحاب سے کیا گیا ہے، اس دعوی کا دفع استصحاب سے نہیں کیا گیا۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ استصحاب سے جو دلیل قائم کی گئی تھی شاہ صاحب نے اسے رد نہیں کیا، بلکہ اسے تسلیم کرتے ہوئے ایک دوسرا جواب دیا ہے۔

اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب اس کے خلاف نہیں کہ استصحاب سے اثبات کا کام بھی لیا جا سکتا ہے۔ ورنہ دوسرے طرز پر جواب دینے کے بجائے سیدھا سا جواب یہ بھی دے سکتے تھے

---

[1] قرہ ص ۳۰۵۔ [2] اس مسئلہ پر ملاحظہ فرمائیے رسالہ "فخر الحسن" جو راقم الحروف کی تحقیق اور مبسوط مقدمہ کے ساتھ ہسٹوریکل سوسائٹی کراچی سے شائع ہوا ہے۔

کہ استصحاب اثبات کے لئے حجت ہی نہیں کہ اس سے اتصال کا اثبات کیا جا سکے، اور اس طرح مثبت و نافی میں تعارض ہی نہ ہوتا کہ کسی ایک کے دوسرے پر تقدم کا سوال اٹھتا۔

دوسرا مسئلہ جہاں شاہ صاحب نے استصحاب سے کام لیا ہے وہ تیمم کا مسئلہ ہے۔ قرآن کریم کی آیت ہے "وان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا" [1] الآیہ

شاہ صاحب اس آیت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"بجمع گفتہ اند کہ از "فلم تجدوا" سبق طلب مفہوم می گردد، پس بالاجماع ہر تیمم لازم باشد، وفیہ نظر، زیرا کہ فلم تجدوا از سبق غالب رائے بعدم وجدان دلالت می کند خواہ بطلب باشد، خواہ بالظن الصدق، خواہ بنوعے از اجتہاد، ولازم اندا استصحاب بن غالب" [2]

اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک فلم تجدوا سے سبق طلب مفہوم ہوتا ہے لیکن شاہ صاحب کے نزدیک اس سے سبق طلب ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف سبق غالب رائے بعدم وجدان ثابت ہوتا ہے۔ اور اس دعوی کی دلیل شاہ صاحب یہ پیش کرتے ہیں کہ استصحاب سے یہی لازم آتا ہے۔

عدم وجدان کا مفہوم "غالب رائے" ۔ "فلم تجدوا" سے نکلتا ہے مگر استصحاب سے جہاں ایک مرتبہ "غالب رائے" قائم ہو جائے تو استصحاب سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر تیمم کے لئے طلب ماء ضروری نہیں۔

اس موقع پر شاہ صاحب نے استصحاب کو شرعی مسئلہ (عدم ضرورت طلب ماء) کے اثبات کیلئے استعمال کیا ہے۔

مگر ان دونوں مواقع کو سامنے رکھنے سے اس نتیجہ پر پہنچنا دشوار نہیں رہتا کہ استصحاب شاہ صاحب کے نزدیک شوافع کی طرح اثبات کے لئے بھی حجت ہے۔ واللہ اعلم

کشف والہام

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا الہام تو وحی کی ایک قسم ہے اور اسی لئے وہ آپ اور آپ کی امت سب کے لئے حجت قطعیہ ہے [3] لیکن غیر نبی کا الہام حجت ہے یا نہیں، اس میں تین قول ہیں [4]

۱۔ احکام میں حجت ہے۔ یہ بعض صوفیاء اور جعفریہ کا قول ہے۔ [5]

۲۔ صرف صاحب الہام کے لئے حجت ہے، دوسروں کے لئے حجت نہیں یعنی خود صاحب الہام

[illegible]

---

[1] نساء ۴۳ (۳۲)، مائدہ (۶۵)۔ [2] مصفی ج ۱ ص ۲۸۔ [3] فخر ص ۵۲۵ [4] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۹۵، ۲۹۶۔ [5] کشف منار ج ۲ ص ۳۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کے لئے اس پر عمل واجب ہے، لیکن اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ دوسروں کو بھی اس کی دعوت دے۔ امام سہروردی، امام رازی، ابن الصباغ ۱؎ اور عام علما کا مسلک یہی ہے۔ ۲؎

۳ - نہ صاحب الہام کے لئے حجت ہے اور نہ دوسروں کے لئے۔ ابن ہمام ۳؎ اور ابن السبکی یہی کہتے ہیں۔ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اس پر عمل جائز نہیں۔ ۴؎

شاہ صاحب انبیاء علیہم السلام کے کشف کو تو قطعی مانتے ہیں لیکن دوسروں کی حد تک وہ صرف اس قدر تسلیم کرتے ہیں کہ انھیں بشارات اور فراسات کے قبیل کا کشف ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"کشفے کہ دلیل قطعی تواند بود مخصوص بانبیاء است و کشف مجتہدان فراسات بود۔" ۵؎

شاہ صاحب چونکہ صوفی مشرب ہیں اس لئے خود ان کی زندگی میں بھی کشف کو بڑا دخل ہے۔ ان کی عام تصنیفات اور خصوصاً فیوض الحرمین اور تفہیمات سے ثابت ہوتا ہے کہ کشف والہام کی روشنی میں وہ اپنا لائحہ عمل متعین کرتے ہیں اور اسی کی روشنی میں وہ اپنی زندگی اور اپنے افکار کے رخ موڑتے ہیں۔ تاہم صوفیاء کے کشف اور ان کے واقعات ومقامات کو شاہ صاحب شرعی حجت تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ ایک موقع پر صوفیہ کے قطب، غوث، ابدال اور شیعوں کے پیدا شدہ مہدی کے وجود پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"إنما يثبت من كتاب وسنة اللهم إلا الكشف وليس من أدلة الشرع" ۶؎

اور ایک جگہ صوفیہ کے واقعات ومنامات کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"اجماع اہل شرع است برآنکہ ہیچ حکمے از احکام شرع بواقعات ومنامات اینہا ثابت نمی شود۔"

۱؎ ابن الصباغ کہتے ہیں کہ اس الہام کی علامت یہ ہوتی ہے کہ شرح صدر ہو جاتا ہے اور کوئی دوسرا خطرہ اس کے معارض نہیں ہوتا۔ (ارشاد ص ۲۴۸) ـــــ ۲؎ ابن صلاح نے بھی اپنے فتاویٰ میں یہی لکھا ہے (ارشاد ص ۲۴۸) ـــــ ۳؎ تحریر ص ۵۲۵ ـــــ ۴؎ جمع ج ۲ ص ۳۵۹۔ ابن السبکی کہتے ہیں کہ غیر نبی معصوم نہیں ہے اس لئے اس کا الہام قابل اعتماد نہیں۔ لیکن بحر العلوم ابن ہمام کی رائے کے سخت خلاف ہیں۔ وہ تو الہام کے بارے میں یہاں تک فرماتے ہیں کہ ھذا النوع من العلم أعلى مما يحصل بالأدلة الغير القاطعة (فواتح ج ۲ ص ۳۴۲) ومن شاء التفصيل فليرجع إليه۔

۵؎ کشف منار ج ۲ ص ۲۱۵۔ علامہ نسفی لکھتے ہیں نحن لا ننكر هذه الكرامة وإنما ننكر إثبات الشرع به (ایضاً ص ۳۲۹) ـــــ ۶؎ ازالہ ج ۱ ص ۳۶۲۔

باب (۷)

اجتہاد

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اجتہاد

اجتہاد کی حقیقت

لفظ اجتہاد جہد سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں طاقت اور مشقت۔ لغوی اعتبار سے اجتہاد کے معنی ہیں کسی ایسے کام کی تحقیق میں سعی بلیغ کرنا جو مشقت اور کلفت کو مستلزم ہو۔[1]

اصولیین کی اصطلاح کے مطابق اجتہاد کی تعریف یہ ہے:-

"استفراغ الفقیہ الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعی"۔[2]

شاہ صاحب نے اصطلاحی اجتہاد کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی ہے:-

"حقیقۃ الاجتہاد علی مایفہم من کلام العلماء استفراغ الجہد فی ادراک الأحکام الشرعیۃ الفرعیۃ عن أدلتہا التفصیلیۃ الراجعۃ کلیاتہا الی اربعۃ أقسام الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس"۔[3]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۳۹۔

[2] مختصر ابن حاجب ج ۳ ص ۲۸۹، تلویح ج ۲ ص ۱۱۷، کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۴۔
اس تعریف میں استفراغ الوسع کی قید اس لئے ہے کہ اگر سعی تام نہ کی تو وہ اجتہاد معتبر نہ ہوگا (التقریر ج ۳ ص ۲۹۱)۔ فقیہ کی قید اس لئے ہے کہ اگر غیر فقیہ مثلاً کوئی نحوی یا متکلم اس طرح کی کوشش کرے تو اسے اصطلاحی اجتہاد نہ کہہ سکیں گے۔ (کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۳، التقریر ج ۳ ص ۲۹۱)۔
تحصیل ظن کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی نے تحصیل علم کی کوشش کی، مثلاً کسی حادثے کے موقع پر کسی نص کی جستجو کی اور نص اسے مل گیا تو یہ اجتہاد نہ کہلائے گا (التقریر ج ۳ ص ۲۹۱، کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۳) قاضی عضد لکھتے ہیں کہ تحصیل ظن کی قید اس لئے ہے کہ قطعیات میں اجتہاد نہیں ہوتا (شرح عضد ج ۲ ص ۲۸۹)۔
حکم شرعی کی قید اس لئے ہے کہ عقلی، حسی اور عرفی، جیسے حکم کی جستجو کو اجتہاد نہیں کہتے (التقریر، کشف بزدوی حوالجات سابقہ)۔

[3] عقد ص ۲۔ ادلۂ تفصیلیہ ان تفصیلی دلائل کو کہتے ہیں جن میں سے ہر دلیل ایک معین حکم کو بتاتی ہے مثلاً (اقیموا الصلوۃ) یا (لاتقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق) اور ادلۂ اجمالیہ ان کلی قواعد کو کہتے ہیں جن سے اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً الضرر یزال یا الأصل فی الأشیاء الإباحۃ وغیرہ (اصول التشریع الاسلامی ص ۲۰۳)۔

شاہ صاحب نے اس تعریف میں فقیہ کی قید نہیں لگائی۔ لیکن اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اس لئے کہ وہ تمام لوگ جو اس قید کا ذکر نہیں کرتے، اس قید کو مقدر مانتے ہیں، کیونکہ سب کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ کسی دوسرے فن کے آدمی کی اپنے فن میں سعی تام کو اصطلاحی اجتہاد نہیں کہتے۔

البتہ اس تعریف میں جس قید کے نہ ہونے سے نظریاتی اختلاف واقع ہوتا ہے وہ تحصیل ظن کی قید ہے۔ شاہ صاحب نے مطلقاً ادراک کہا ہے جو تحصیل ظن اور تحصیل علم دونوں کو شامل ہے۔

اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی ان لوگوں کے ہم خیال ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ادراک میں ظن کی قید نہیں بلکہ اگر یہ ادراک بطریق علم قطعی ہو تب بھی یہ اجتہاد ہی کہلائے گا۔[1]

لیکن حقیقت حال اس سے مختلف ہے۔ کیونکہ ایک موقع پر اجتہاد کے اصل معنی بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"واصل معنی اجتہاد آنست کہ جمیع فقیہ احکام فقہ را استنباط بادلۂ تفصیلیہ از کتاب وسنت وقیاس دریابد وامور بدلیل او شناختہ باشد وظن قوی بہمان دلیل حاصل کردہ"۔[2]

گویا اجتہاد کے بعد جو چیز مجتہد کو حاصل ہوتی ہے وہ دلیل سے اس حکم کے ثبوت کا ظن ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب اجتہاد کی تعریف میں تحصیل ظن کی قید کا اعتبار کرتے ہیں اگرچہ فقیہ کی قید کی طرح تحصیل ظن کی قید کا بھی انہوں نے ذکر نہیں کیا۔

اجتہاد کی تعریف سے شاہ صاحب کے اخذ کردہ نتائج

شاہ صاحب نے اپنی پہلی تعریف پر حسب ذیل تفریعات کی ہیں۔

۱۔ اجتہاد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ صرف کسی ایسے مسئلے کے ادراک کے لئے کوشش کی جائے جس پر علماء سلف میں سے کسی نے گفتگو نہ کی ہو، بلکہ اگر کوئی شخص کسی ایسے حکم کے ادراک میں سعی تام صرف کرتا ہے جس میں علمائے سلف گفتگو کر چکے ہوں۔ تو خواہ اس کا یہ ادراک علمائے سلف کے موافق ہو یا مخالف، اجتہاد ہی کہلائے گا۔[3]

---

[1] مسئلہ تفصیلی حاشیہ صفحہ گزشتہ میں گذر چکی ہے۔

[2] ازالہ ج ۱ ص ۴

[3] عقد ص ۲۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ - اجتہاد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جن مسائل میں کوشش کی جارہی ہے ان مسائل کی صحت اور ان کے تفصیلی دلائل پہلے کسی نے بیان نہ کئے ہوں خود اپنے دماغ سے بغیر کسی اعانت کے دلائل پر ان کا حکم معلوم کیا جائے۔ بلکہ اس کوشش میں اگر علمائے سلف میں سے کسی کی اعانت بھی حاصل ہو جاتی ہے تب بھی یہ اجتہاد ہی کہلائے گا۔[۱]

یہ بات شاہ صاحب نے عقد میں بھی لکھی ہے۔[۲]

اجتہاد کے سلسلہ میں دو فاسد گمانوں کی تردید

سلسلۂ کلام کو جاری رکھتے ہوئے اس موقع پر شاہ صاحب نے، دو حسب ذیل فاسد گمانوں کی تردید بھی کی ہے۔

۱ - اگر کوئی شخص ہر حکم کی دلیل بھی جانتا ہے، اس دلیل سے اس کا قلب مطمئن بھی ہے اور وہ جو کچھ کہتا ہے علی وجہ البصیرۃ کہتا ہے لیکن اکثر مسائل میں وہ اپنے شیخ کی موافقت کرتا ہے تو سمجھا جاتا ہے کہ ایسا شخص مجتہد نہیں، شاہ صاحب کے نزدیک یہ گمان فاسد ہے۔[۳]

۲ - اسی طرح پہلے گمان پر اعتماد کرتے ہوئے، عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس زمانہ میں مجتہد کا وجود نہیں شاہ صاحب اسے بھی گمان فاسد اور بناء فاسد علی الفاسد قرار دیتے ہیں۔[۴]

شاہ صاحب کو اس تفریع و تردید کی ضرورت کیوں پیش آئی اس کے بارے میں صحیح صورت حال تو آئندہ معلوم ہوگی جہاں اس پر گفتگو کی جائے گی کہ مجتہدین کے اقسام کیا ہیں اور یہ کہ کیا کوئی زمانہ مجتہد کے وجود سے خالی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ لیکن اجمالی طور پر یہاں اتنا اشارہ ضروری ہے کہ شاہ صاحب یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اجتہاد کی اس تعریف سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ تعریف صرف مجتہد مطلق مستقل کے اجتہاد پر صادق آتی ہے بلکہ یہ تعریف اس اجتہاد پر بھی صادق آتی ہے جو اس سے کم درجہ کے مجتہدین کا اجتہاد ہوتا ہے۔ اور ان مجتہد مطلق مستقل سے کم درجہ کے مجتہدین کا وجود بقول شاہ صاحب ہر زمانہ میں ضروری ہے۔

---

[۱] عقد ص ۹۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں "حصول الامارۃ بطریق الاخذ والتعلم عن المجتہد لاینافی الاجتہاد" (حاشیہ علی شرح عضد ج ۲ ص ۲۹۱)

[۲] ص ۱۱ — [۳] عقد ص ۹ — [۴] ایضاً

مجتہدین کی اقسام

مجتہدین کی کتنی قسمیں ہیں اور ان کے نام کیا ہیں، اس سلسلہ میں حنفی و شافعی علماء میں یک گونہ اختلاف ہے۔ ابن الکمال الوزیر (م ۹۴۰ھ) نے اپنے ایک مختصر رسالہ طبقات الفقہاء میں فقہاء کو حسب ذیل سات طبقات پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) مجتہدین فی الشرع۔ (۲) مجتہدین فی المذہب۔ (۳) مجتہدین فی المسائل۔

(۴) مقلدین میں سے اصحاب تخریج۔ (۵) مقلدین میں سے اصحاب ترجیح۔

(۶) مقلدین میں سے وہ لوگ جو قوی، اقوی اور ضعیف، ظاہر الروایت اور روایات نادرہ میں تمیز کر سکیں۔ (۷) مقلدین میں سے وہ لوگ جو مذکورہ امور میں سے کسی چیز پر قادر نہیں۔[۱]

احناف میں عام طور پر یہی تقسیم مشہور ہے چنانچہ ابن عابدین نے عقود رسم المفتی[۲] اور رد المحتار[۳] میں اور طاش کبری زادہ نے طبقات الفقہاء[۴] میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

ابن الکمال نے ان سات طبقات میں سے پہلے تین طبقات کو مجتہدین میں سے شمار کیا ہے باقی چار کو مقلدین میں سے۔

رافعی اور نووی وغیرہ نے مجتہدین کی حسب ذیل اقسام لکھی ہیں۔[۵]

---

[۱] طبقات الفقہاء مع تعلیقات الشیخ زاہد الکوثری، حاشیہ ص ۵۔

[۲] ص ۱۱، ۱۲۔ [۳] ج ۱ ص ۵۵۔ [۴] ص ۷ - ۱۰۔

[۵] اس موقع پر دو باتوں پر غور کر لینا مناسب ہوگا۔ ایک یہ کہ کیا مجتہدین کی ترتیب میں احناف و شوافع کے درمیان کوئی حقیقی فرق ہے۔ دوسرے یہ کہ مجتہد صرف تین قسم کے ہوتے ہیں جیسا کہ ابن الکمال نے کہا یا چار قسم کے جیسا کہ شوافع اور ان کی اتباع میں شاہ صاحب کہتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ مجتہدین کی ترتیب کی حد تک دونوں تعبیروں میں ناموں اور اصطلاحات کے فرق کے سوا کوئی فرق نہیں [illegible] کے اچھے ہونے کا سوال پیدا ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کام کے اعتبار سے مجتہدین کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی جاتی ہے۔

(۱) جو تمام ابواب اصول کے ساتھ تمام ابواب شرعیہ میں مجتہد ہو۔ (عقد ص ۱۰، الانصاف ص ۷۱)

(۲) جو اصول میں اپنے امام کا مقلد ہو لیکن تمام فروع شرعیہ کا مجتہد ہو۔ (الانصاف ص ۷۹، ابن زہرہ اصول الفقہ ص ۳۸۲)

(۳) جو اصول و فروع میں اپنے امام کا مقلد ہو۔ لیکن جس مسئلہ میں امام کا نص نہ ہو اس میں امام کے منصوص سے اس کے اصول کے مطابق تخریج کرے۔ (عقد ص ۱۱) (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(۱) مجتہد مستقل۔ (۲) مجتہد مطلق منتسب۔ (۳) مجتہد فی المذہب۔ (۴) مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب۔ [1]

شوافع میں عام طور سے اسی تقسیم کو شہرت حاصل ہے۔ [2]

بقیہ حاشیہ (صفحۂ گذشتہ) کام کے اعتبار سے مجتہدین کی ان تین قسموں پر احناف و شوافع دونوں کا اتفاق ہے۔ البتہ بعض شوافع احناف کی پیروی میں شاہ صاحب ہی کی طرح ایک چوتھی قسم بھی بیان کرتے ہیں۔ یعنی

(۴) جو اپنے امام کے مذہب میں متبحر ہو، متعارض روایات میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دے سکے اور اصول، نصوص اور جمہور اصحاب کی متفقہ تخریجات میں اپنے مذہب کا پابند ہو۔ (عقد ص ۱۰۔ ۲۴)۔

پہلی قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی الشرع کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد مطلق مستقل۔

دوسری قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المذہب کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد مطلق منتسب۔

تیسری قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المسائل یا صاحب تخریج (من المجتہدین) کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المذہب۔

اور چوتھی قسم کو، قطع نظر اس کے کہ وہ مجتہد ہے یا مقلد، احناف کی اصطلاح کے مطابق صاحب ترجیح کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب۔

معلوم ہوا کہ احناف اور شوافع کی ترتیب میں بنیادی طور پر کوئی حقیقی فرق نہیں بلکہ صرف اصطلاحات کا فرق ہے۔

اور جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے یعنی یہ کہ مجتہد چار قسم کے ہوتے ہیں یا چار قسم کے، اس سلسلہ میں حق صرف وہ معلوم ہوتا ہے جو ابن الکمال یا ابن نجیم نے لکھا ہے کہ مجتہدین کی صرف تین قسمیں ہیں۔

باقی رہا مجتہد فی الفتیا یا صاحب ترجیح تو اسے مجتہد شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ متعارض روایات میں ترجیح تو اس کا اصل کام ہے، کسی حکم شرعی کا ادراک و استنباط نہیں، جسے اصطلاحی اجتہاد کہا جاتا ہے۔

استاذ ابو زہرہ نے بھی صاحب ترجیح کو مجتہد منتسب میں شامل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر اسے مجتہد کہا جا سکتا ہے تو صرف اس اعتبار سے کہ اسے ترجیح میں اجتہاد حاصل ہوتا ہے (اصول الفقہ ص ۳۴۳)۔

لیکن ظاہر ہے کہ ترجیح میں اجتہاد کو اصطلاحی اجتہاد نہیں کہتے۔

شاہ صاحب نے جہاں مجتہدین کی اقسام بتائی ہیں وہاں تو مجتہد فی الفتیا کو بھی شمار کیا ہے لیکن جہاں مجتہدین کے کاموں کو مثالوں کے ذریعہ سمجھایا ہے وہاں صرف پہلے تین مجتہدین کا ذکر ہے اس کا ذکر ہی نہیں (الانصاف ص ۴۴۔ ۶۷)

اس سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید شاہ صاحب کے نزدیک بھی یہ حقیقتاً مجتہد نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] عقد ص ۱۰۔ ۱۱۔

[2] بعض شوافع مثلاً ابن السبکی نے جمع (ص ۳۸۵۔ ۳۸۶) میں اور شوکانی نے لب الاصول (ص ۱۴۸) میں مجتہدین کی صرف تین قسمیں بیان کی ہیں۔ مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب۔ یہ غالباً اس لئے کہ مجتہد مطلق، مستقل اور منتسب دونوں کو شامل ہے۔

شاہ صاحب نے مجتہدین کی تقسیم میں احناف کے بجائے شوافع کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ چنانچہ نووی اور رافعی کے حوالے سے مجتہدین کی مذکورہ چار قسمیں لکھی ہیں [1]

مثالوں کے ذریعہ مجتہدین کے کاموں کی تفہیم

شاہ صاحب نے دو مثالوں کے ذریعہ مجتہدین کے اس فرق کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ آج جو شخص طبابت کرے وہ یا تو (براہ راست) اس طرح کرے گا جس طرح یونان و ہند کے اطباء نے کیا۔ ایسا شخص مجتہد مستقل کے مقام میں ہوگا یعنی اسی طرح مجتہد مستقل جس طرح یونان و ہند کے پہلے اطباء تھے۔

پھر اگر اس طبیب نے ادویہ کے خواص، امراض کی نوعیت اور اشربہ و معاجین کی ترکیب کی کیفیت اپنی عقل سے اس طرح جان لی کہ گویا ان امور میں سابق اطباء کی تنبیہ سے متنبہ ہوا لیکن اس نے بغیر تقلید کے ان چیزوں کو یقین کے ساتھ جان لیا اور اسے اس پر قدرت ہو گئی کہ جیسا انھوں نے کہا تھا ویسا ہی کرے نیز اس کے ساتھ ہی وہ مختصر طور پر ان خواص کو بھی جان لے جن پر اس سے قبل گفتگو نہ کی گئی تھی اور امراض کے اسباب، ان کی علامات اور ان کے علاج اس طرح بیان کرے کہ سابقین نے بیان نہ کئے ہوں اور بعض امور میں سابقین کی مخالفت کرے خواہ یہ مخالفت کم ہو یا زیادہ، تو اس کا درجہ مجتہد مطلق منتسب کا درجہ ہوگا۔

اور اگر وہ ان چیزوں کو یقین کامل کے بغیر سابقین سے بعینہ قبول کرے اور اس زمانہ کے اکثر اطباء کی طرح اس کا طریقہ یہ ہو کہ وہ سابقین کے مقرر کردہ قواعد کے مطابق اشربہ اور معاجین تیار کرتا رہے تو وہ مجتہد فی المذہب کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح جو شخص اس زمانہ میں شعر کہے وہ یا تو اشعار میں عرب کی اتباع کرے گا اور ان کے اوزان و قوافی اور ان کے قصائد کا اسلوب اختیار کرے گا یا وہ شعراء عجم کی اتباع کرے گا۔ عرب و عجم کے یہ شعراء مجتہد مستقل کی طرح ہیں۔

---

[1] عقد ص ۱۰۔ ۱۱۔ شاہ صاحب نے مجتہدین کے اقسام، ان کے کام اور ان کے شرائط کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا بیشتر حصہ بغوی، نووی، رافعی، غزالی اور ان کے حوالے سے لکھا ہے اور ان کے طویل طویل اقتباسات نقل کئے ہیں۔ مگر شاہ صاحب کو جس کی جس بات سے اتفاق تھا اسے اپنی کتابوں میں نقل کر دیا۔

پھر اگر شاعر غزل، تشبیب، مدح، ہجو، اور دعا کی انواع میں اختراع بھی کرے اور استعارات اور بدائع وغیرہ کا استعمال بھی ایسے حیرت انگیز طریقے سے کرے کہ سابقین نے نہ کیا ہو بلکہ ماسبقین کے بعض صنائع سے متنبہ ہو کر وہ نظیر کو نظیر پر محمول اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرے اور اسے اس پر قدرت ہو کہ کوئی ایسی بحر بھی ایجاد کرے جس میں کسی نے اس سے پہلے اشعار نہ کہے ہوں، یا کوئی جدید اسلوب اختیار کرے مثلاً مثنوی اور رباعی کا نظم اور ردیف اور اس کے بعد کی رعایت جو قافیہ کے بعد ہر شعر میں مکرر ہوتا ہے۔ عربی اشعار میں یہ تمام باتیں کرنے لگے، تو وہ مجتہد مطلق منتسب کے درجہ میں ہوگا۔ اور اگر وہ مخترع نہ ہو صرف ان کے طریقہ کی پیروی کرتا ہو تو وہ مجتہد فی المذہب کے درجہ میں ہوگا۔[1]

مجتہد مطلق کے متعلق شرائط

جو لوگ اجماع و قیاس کو حجت مانتے ہیں ان کے نزدیک بالاتفاق مجتہد مطلق کے لئے حسب ذیل پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے۔

(۱) کتاب۔ (۲) سنت۔ (۳) اجماع۔ (۴) قیاس۔ (۵) عربیت۔

شاہ صاحب نے بھی بغوی کے حوالہ سے ان پانچ چیزوں کا علم مجتہد مطلق کے لئے ضروری قرار دیا ہے۔[2] البتہ اجماع کے بجائے "علم اقاویل سلف" لکھا ہے۔

اجماع چونکہ "علم اقاویل سلف" کا ایک جزء ہے اس لئے اس سے تو معلوم ہوگیا کہ اجماع کی شرطیت سے شاہ صاحب کو بھی انکار نہیں۔ باقی تفصیلی گفتگو اجماع کی بحث میں کی جائے گی۔

البتہ اس میں تفصیل ہے کہ ان میں سے کس چیز کا کتنا علم ضروری ہے۔

کتاب | کتاب میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے۔

۱۔ صرف آیات احکام کا علم، جن کی تعداد پانچ سو ہے۔[3] لیکن ان آیات کا حفظ ضروری نہیں

---

[1] الانصاف ص ۷۴، ۷۵۔ [2] عقد ص ۷، ۸۔

[3] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ التقریر ج ۳ ص ۲۹۲۔ ماوردی نے بھی یہی تعداد بتائی ہے (ارشاد ص ۲۵۰)۔ لیکن ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ تعداد ظاہر کے اعتبار سے ہے، یا اس اعتبار سے کہ احکام پر پانچ سو آیات کی دلالت ذاتی اور اولی دلالت ہے۔ تضمنی یا التزامی نہیں (التقریر ج ۳ ص ۲۹۲) بصورت دیگر اس تعداد پر انحصار درست نہ ہوگا کیونکہ قصص و امثال تک سے احکام کا استخراج ہوتا ہے (ارشاد ص ۲۵۰)۔

صرف ان آیات کے مواقع کا علم ضروری ہے تاکہ بوقت ضرورت ان کی طرف رجوع کر سکے۔[1]

۲۔ کتاب کے اقسام کا علم[2] یعنی خاص، عام، مشترک، مجمل اور مفسر وغیرہ کا علم۔[3]

۳۔ ناسخ و منسوخ کا علم۔[4]

۴۔ کتاب کے لغوی اور شرعی معانی کا علم۔[5]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے قراءت و تفسیر کے اعتبار سے کتاب کا علم ضروری ہے۔[6] کتاب کے صرف اتنے حصہ کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہے۔[7] قصص، مواعظ اور امثال کا علم ضروری نہیں۔[8] یہ بھی ضروری نہیں کہ پورا قرآن حفظ ہو۔[9] کتاب کے خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، کراہت و تحریم، اباحت و ندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے۔[10]

حفظ قرآن کے سلسلہ میں یہ بات واضح ہو جانی چاہئے کہ شاہ صاحب کے نزدیک صرف آیات احکام کے علم کی ضرورت ہے حفظ کی ضرورت نہیں۔ ورنہ جس طرح یہ لکھا ہے کہ پورے قرآن کا حفظ ضروری نہیں یہ بھی لکھتے کہ آیات احکام کا حفظ ضروری ہے۔ لیکن اس کے بجائے صرف یہ لکھا ہے کہ ان کا علم ضروری ہے۔

گویا کتاب کے سلسلہ میں جن چیزوں کے علم کی ضرورت ہے ان کے بارے میں شاہ صاحب کا مسلک اصولیین میں سے جمہور کے مسلک کے مطابق ہے۔

---

[1] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔ بعض کے نزدیک پورے قرآن کا حفظ ضروری ہے، بعض کے نزدیک صرف آیات احکام کا حفظ ضروری ہے اور بعض کے نزدیک حفظ مطلقاً ضروری نہیں (کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵)۔ امام شافعی سے یہ منقول ہے کہ حفظ قرآن ضروری ہے اور بیت معانی کا علم بھی کہتے ہیں۔ (تیسیر ج ۴ ص ۱۸۱)۔

[2] کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵۔

[3] تلویح ج ۲ ص ۱۱۸۔ [4] ایضاً

[5] تلویح و کشف بزدوی حوالہ جات سابقہ

[6] ازالہ ج ۱ ص ۳۔ [7] عقد ص ۸، ۸۵۔ الانصاف ص ۷۱۔

[8] عقد ص ۸ [9] ازالہ ج ۲ ص ۷۳۔ عقد ۸۵۔

[10] عقد ص ۸، ۸۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲۔ سنت سنت کے سلسلہ میں حسبِ ذیل امور کا علم ضروری ہے۔

۱۔ صرف احادیثِ احکام کا علم ہو۔ مواعظ اور احکامِ آخرت سے متعلق احادیث کا علم ضروری نہیں[1]۔ احادیثِ احکام کی تعداد بقول ابن عربی تین ہزار ہے[2]۔ ان احادیثِ احکام کا حفظ ضروری نہیں، بلکہ اتنا کافی ہے کہ اس کے پاس سنن ابی داؤد یا احمد بیہقی کی معرفۃ السنن یا احادیثِ احکام کی جامع کوئی صحیح اصل موجود ہو اور وہ ہر باب کے مواقع جانتا ہو تاکہ بوقتِ ضرورت مراجعت کر سکے[3]۔

۲۔ متن کی معرفت کہ یہ متواتر ہے یا مشہور یا آحاد[4]، صحیح ہے یا حسن یا ضعیف[5]، مقبول ہے یا مردود[6]، نیز اس کا علم کہ فلاں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظاً مروی ہے، فلاں معنیً[7]۔

۳۔ سند کی معرفت یعنی رواۃ کے حالات اور جرح و تعدیل کا علم[8]۔

امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ جس حدیث کو سلف نے بالاتفاق قبول کر لیا ہو یا اس کے رواۃ کی اہلیت بطریقِ تواتر ثابت ہو، اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث کی ضرورت نہیں، اور جو حدیث ایسی نہ ہو اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری ہے، لیکن اس زمانہ میں یہ کافی ہے کہ کسی ایسے امام عادل کی تعدیل پر اعتماد کر لیا جائے جس کے متعلق معلوم ہو کہ تعدیل کے بارے میں اس کا مذہب صحیح ہے[9]۔

---

[1] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ [2] ارشاد ص ۲۵۱۔ علامہ ابن حجر نے بھی یہی تعداد لکھی ہے (نوری ج ص ۲۹۹) بعض حضرات احادیثِ احکام کی تعداد بھی پانچ سو بتاتے ہیں (التقریر ج ۳ ص ۲۹۲) امام احمد سے منقول ہے کہ جب کسی شخص کو [illegible] احادیث یاد ہوں تب امید کی جا سکتی ہے کہ وہ مفتی بننے کا اہل ہوگا (ایضاً) ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ قول یا تو [illegible] پر محمول ہے یا کمال تقرب [illegible] ورنہ جتنی احادیث کا علم ضروری ہے اس کے متعلق خود امام احمد کا قول ہے کہ علم نبوی کا مدار جن اصول احادیث پر ہے ان کی تعداد ایک ہزار دو سو ہونی چاہیے۔ (ایضاً) [3] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ [illegible] کی ایک جماعت یہی کہتی ہے لیکن خود علامہ شوکانی کی رائے یہ ہے کہ [illegible] کے پاس امہات ستہ [illegible] اطلاع مسانید، مستخرجات اور ان کتب پر بھی اطلاع ہونی چاہیے جن کے مصنفین نے صحت کا التزام کیا ہے (ارشاد ص ۲۵۱)

[4] تلویح ج ۲ ص ۱۱۷، کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵ — [5] ارشاد ص ۲۵۱۔
[6] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲ — [7] کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵۔
[8] تلویح ج ۲ ص ۱۱۷ — [9] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۳۔

بہت سے دوسرے علمائے فن نے بھی اس باب میں امام غزالیؒ سے اتفاق کیا ہے[1]۔

۴۔ اس کے لغوی اور شرعی معانی کا علم[2]۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ سنت سے متعلق صرف اتنے حصے کا علم ضروری ہے جس کا تعلق احکام سے ہے[3]۔ ان کے علاوہ قصص و مواعظ و اخبار کا علم ضروری نہیں[4]۔

یہ ضروری نہیں کہ تمام متفرق احادیث کا تتبع کیا جائے، بلکہ اگر کسی کے پاس احادیثِ احکام کی جامع کوئی صحیح کتاب موجود ہو مثلاً سنن ترمذی یا سنن ابی داؤد تو یہ کتاب کافی ہے[5]۔

صحیح، ضعیف، متواتر، آحاد، مرسل، مسند، معضل اور منقطع احادیث کا علم بھی ضروری ہے[6]۔

خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، کراہت و تحریم، اباحت و ندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے[7]۔

اسانید کا علم اور رواۃ کی جرح و تعدیل کا علم[8]۔ جس حدیث کو سلف نے متفقہ طور پر قبول کر لیا ہو یا اس کے رواۃ کی عدالت بطریقِ تواتر ثابت ہو اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری نہیں۔ البتہ جو احادیث ایسی نہ ہوں ان کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری ہے[9]۔

اس کا علم بھی ضروری ہے کہ کتاب کی سنت پر اور سنت کی کتاب پر کس طرح ترتیب ہوتی ہے[10]۔

---

[1] چنانچہ صاحب تحریر لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں چونکہ طولِ مدت اور کثرتِ وسائط کی وجہ سے رواۃ کے احوال سے بحث تقریباً ناممکن ہے [illegible] ائمہ حدیث کی تعدیل پر اکتفا کافی ہے [illegible] ابن السبکی، ابن امیر الحاج اور محب اللہ نے بھی یہی لکھا ہے۔ [illegible] محب اللہ نے کسی معتبر امام حدیث کا نام نہیں لیا اور ابن السبکی نے امام احمد، بخاری اور مسلم کا نام ذکر کیا ہے (جمع ج ۲ ص ۳۸۳، التقریر ج ۳ ص ۲۹۳، مسلم مع فواتح ج ۲ ص ۳۶۳)

[2] تلویح ج ۲ ص ۱۱۷، توضیح میں مرقوم ہے: سنت کے لئے پانچ شرطیں مذکور ہیں (۱) ان کا علم جس سے کسی حدیث کا متواتر، مشہور یا آحاد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۲) آحاد کے طرق کی صحت وغیرہ کا علم۔ (۳) اقوال و افعال کے احکام کا علم (۴) ان معانی کا علم جن سے [illegible] (۵) متعارض احادیث میں ترجیح کا علم (کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵)

[3] عقد ص ۸، ۸۵، الانصاف ص ۵۱ — [4] عقد ص ۸
[5] عقد ص ۸۶ — [6] عقد ص ۸، ۸۵۔
[7] ایضاً — [8] عقد ۸۵
[9] عقد ص ۸۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تاکہ اگر کوئی حدیث ایسی نظر آئے جو بظاہر کتاب کے موافق نہ ہو تو اس کا محمل معلوم ہو سکے۔ کیونکہ سنت در اصل کتاب کا بیان ہے اور وہ کبھی کتاب کے خلاف نہیں ہو سکتی۔[1] مختلفین کے درمیان وجہ تطبیق کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے۔[2] گویا سنت کے بارے میں مجتہد کے لئے جن چند چیزوں کا علم ضروری ہے ان کے بارے میں شاہ صاحب کے بیان جمہور کے خلاف کوئی بات نہیں۔

۳ - اجماع۔ اجماع کے سلسلے میں اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کا علم ضروری ہے۔[3] تاکہ کسی موقع پر اجماع کے خلاف فتوی نہ دے دے۔[4] لیکن امام شافعیؒ نے مواضع خلاف کا علم بھی ضروری قرار دیا ہے۔[5]

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اجماع وخلاف کے تمام مواقع کا علم ضروری نہیں۔ بلکہ صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ اس کا فتوی اجماع کے مخالف نہیں ہے۔ اور اس کی معرفت دو طریقوں سے ہو سکتی ہے یا تو یہ دیکھ لے کہ اس کا فتوی کسی مذہب کے موافق ہے یا یہ یقین کر لے کہ یہ مسئلہ اسی کے زمانے کی پیداوار ہے اور سابق اہل اجماع کو اس پر غور کرنے کا موقع ہی نہ ملا۔[6] شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے شرط ہے کہ نئے مسائل میں سلف کے اقوال کا علم ہو کہ کن امور میں ان کا اجماع ہے کن امور میں اختلاف۔[7] تاکہ اجماع سے تجاوز کر سکے یا جن مسائل میں اختلاف کی دو صورتیں ہوں ان میں تیسرا قول اختیار کرنے کی نوبت نہ آئے۔[8]

اجماع واختلاف کے تمام مواقع کا ضبط ضروری نہیں بلکہ صرف اس قدر جان لینا کافی ہے کہ جس مسئلہ میں حکم لگایا جا رہا ہے وہ اجماع کے مخالف نہیں یا بایں طور کہ اسے معلوم ہو کہ اس کا قول بعض متقدمین کے قول کے موافق ہے یا اسے گمان غالب ہو کہ سلف نے اس پر کوئی گفتگو نہیں کی بلکہ یہ مسئلہ صرف اس کے زمانے میں پیدا ہوا ہے۔[9]

---

[1] عقد ص ۸۔ ابن سبکی نے بھی نقل حدیث جب تعارض ہو تو تعیین ما یتعین تاخیرہ کو مجتہد کے لئے شرط قرار دیا ہے (ابہاج ج ۳ ص ۲۷۵)۔ [2] عقد ص ۸۶۔

[3] ابو زہرہ اصول الفقہ ص ۳۶۹۔ [4] ارشاد ص ۲۵۱۔

[5] ابو زہرہ حوالہ سابقہ۔ [6] مستصفی ج ۲ ص ۳۵۱۔

[7] عقد ص ۸۵، ۸۶ بحوالہ انوار۔ ازالۃ ج ۱ ص ۳۔

[8] ازالہ حوالہ سابقہ۔ [9] عقد ص ۸۶ بحوالہ انوار۔

صحابہ وتابعین کے اقوال میں سے صرف ان اقوال کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہیں اور فقہائے امت کے فتاوی میں سے ایک کثیر حصہ کا علم ہونا چاہئے تاکہ حکم میں ان کے اقوال کی مخالفت نہ ہو اور خرق اجماع کا موقع نہ آئے۔[1]

بغوی نے جن کے حوالے سے شاہ صاحب نے یہ تمام شرائط بیان کی ہیں مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کی معرفت کو شرط قرار دینے کے بجائے اقوال سلف اور مواضع اجماع وخلاف کی معرفت کو شرط قرار دیا ہے۔ اور صاف ظاہر ہے کہ بغوی نے اور ان کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ بات محض امام شافعیؒ کی اتباع میں کہی ہے ورنہ عام طور پر مواضع اجماع کے علم کو ضروری قرار دیا جاتا ہے۔

بہرحال اتنی بات تو یقینی ہے کہ مجتہد کے لئے معرفت اجماع کے شرط ہونے سے شاہ صاحب کو بھی اتفاق ہے۔

۴ - قیاس۔ قیاس، اس کے شرائط، اس کے احکام، اس کے اقسام اور مقبول اور مردود قیاس کا علم بھی مجتہد مطلق کے لئے ضروری ہے تاکہ صحیح استنباط کر سکے۔[2]

شاہ صاحب بھی فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے قیاس جلی اور خفی کا علم اس طرح پر ضروری ہے[3] کہ صحیح اور فاسد قیاس میں فرق کر سکے۔ بطریق استنباط کا علم بھی اس کے لئے ضروری ہے۔[4]

۵ - علم عربیت۔ صرف، نحو، لغت، معانی اور بیان، یہ تمام علوم، علوم عربیت میں شامل ہیں اور بعض حضرات نے مجتہد کے لئے ان تمام علوم کا علم ضروری قرار دیا ہے۔[5] لیکن عام طور پر مجتہد کے لئے لغت اور نحو کا علم ضروری قرار دیا گیا ہے۔[6]

لغت اور نحو کا اتنا علم ضروری ہے کہ عرب کے خطاب اور ان کے اہل محاورات کو سمجھ سکے۔[7]

---

[1] عقد ص ۹ بحوالہ بغوی

[2] تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔ بعض حضرات قیاس کے بجائے اصول فقہ کی معرفت کو مجتہد مطلق کے لئے شرط قرار دیتے ہیں مثلاً صاحب مسلم (مع فواتح ج ۲ ص ۳۶۳) اور شوکانی (ارشاد ص ۲۵۲) لیکن علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ معرفت قیاس بلاشبہ شرط ہے مگر چونکہ یہ اصول فقہ ہی کا ایک باب ہے اس لئے اس کے تحت آ جاتا ہے۔

[3] عقد ص ۸۶ بحوالہ انوار۔ [4] ازالہ ج ۱ ص ۴۔

[5] تلویح ج ۲ ص ۱۱۷، غایۃ الوصول ص ۱۴۸۔

[6] مستصفی ج ۲ ص ۳۵۲، آمدی ج ۳ ص ۱۳۹۔ [7] ایضاً۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یعنی صریح، ظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام، خاص، محکم، متشابہ، مطلق، مقید، نص، فحوی، لحن، مفہوم[1]، مفرد، مرکب، کلی، جزئی، تواطی، اشتراک، ترادف، تباین، منطوق، اقتضاء، اشارہ، تنبیہ اور ایماء وغیرہ کو سمجھ سکے۔[2] لغت میں اصمعی اور نحو میں خلیل و مبرد ہونا ضروری نہیں۔[3]

لغت اور نحو میں گو مجتہد کا اصمعی اور خلیل اور مبرد جیسے ائمہ فن کا ہم پایہ ہونا ضروری نہ ہو تاہم جن چیزوں کا جاننا اس کے لئے ضروری بتلایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان علوم میں اسے اجتہاد و دقت نظر اور تبحر حاصل ہونا چاہئے۔ چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں کہ فہم عربیت کے تین مراتب ہوتے ہیں۔ مبتدی کا فہم، متوسط کا فہم اور منتہی کا فہم۔ جو فہم عربیت میں مبتدی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی مبتدی ہوگا۔ اور جو فہم عربیت میں متوسط ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی متوسط ہوگا اور جو فہم عربیت میں منتہی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی منتہی ہوگا۔ جبتک کوئی شخص فہم عربیت اور فہم شریعت میں منتہی نہ ہو اس میں قصور ہوگا اور قاصر کی بات حجت نہیں ہوتی۔[4]

علامہ شاطبی مزید لکھتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک شریعت میں مجتہد نہیں ہو سکتا جبتک کلام عرب میں اس طرح کا مجتہد نہ ہو جائے کہ خطاب عرب کا فہم اس کے لئے بے تکلف وصف بن جائے۔[5]

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اسے یہ چیزیں حفظ ہوں بلکہ اتنا کافی ہے کہ اسے ائمہ فن کی کتابوں سے استخراج پر قدرت ہو۔[6]

شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے نحو اور لغت وغیرہ کے اعتبار سے علم عربیت ضروری ہے۔[7] لیکن لغت صرف اتنی جاننا ضروری ہے جو احکام کے سلسلہ میں کتاب و سنت میں

---

[1] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲۔ [2] آمدی ج ۳ ص ۱۳۹ [3] ایضاً

[4] شاطبی، موافقات ج ۴ ص ۱۱۰۔ ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۳۰۶۔ بنانی لکھتے ہیں العربیۃ تعلق بالنحو علی التحقیق (حاشیہ جمع ج ۲ ص ۳۸۳)

[5] موافقات ج ۴ ص ۱۱۰ [6] موافقات ج ۴ ص ۴۲

[7] ارشاد ص ۲۵۱۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر مسلمان کے لئے اتنی عربی جاننا فرض ہے جس سے وہ فرض کی ادائیگی کر سکے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ عربی زبان کا جاننا ہر مسلمان پر فرض ہے خواہ وہ مجتہد ہو یا نہ ہو۔ (ایضاً)

[8] ازالہ ج ۱ ص ۳۰

استعمال ہوئی ہے۔ اور معرفت لغت میں اسے اتنی محنت کرنی چاہئے کہ مواقع اور احوال کے اختلاف سے اہل عرب کے کلام کی مراد میں جو اختلاف ہو جایا کرتا ہے وہ اس کی سمجھ میں آجائے۔ اس لئے کہ خطاب عربی زبان میں ہے اور جو شخص عربی زبان نہ جانے وہ شارع کی مراد سے واقف نہیں ہو سکتا۔[1]

مجتہد مطلق کے لئے ان پانچ شرائط کا ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان علوم کے بڑے حصہ کو جان لینا کافی ہے۔ لیکن اس تبحر کے ساتھ جاننا ضروری نہیں کہ ایک چیز بھی اس سے چھوٹنے نہ پائے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی نوع اسے معلوم نہ ہو تو وہ مجتہد نہیں بن سکتا۔ پھر اس کا کام تقلید کرنا ہے۔[2]

مجتہد مطلق کے لئے بعض مزید شرائط

۱۔ امام غزالی نے مجتہد مطلق کے لئے ایک شرط یہ لکھی ہے کہ وہ عادل ہو اور ان معاصی سے مجتنب ہو جو عدالت کو مجروح کر دیتے ہیں۔ لیکن خود ہی لکھتے ہیں کہ عدالت قبولیت فتویٰ کے لئے شرط ہے صحت اجتہاد کے لئے شرط نہیں۔[3] ابن ہمام نے بھی عدالت کو صرف قبولیت فتویٰ کے لئے شرط قرار دیا ہے۔[4]

۲۔ علامہ شاطبی نے مقاصد شریعت کے کامل فہم کو ضروری قرار دیا ہے۔[5]

۳۔ امام شافعی صحت فہم اور حسن تقریر کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[6]

۴۔ بعض حضرات نے صحت نیت اور سلامت اعتقاد کو ضروری قرار دیا ہے۔[7]

ان میں سے آخری دو باتوں کی ضرورت سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔ اور چونکہ یہ بنیادی باتیں ہیں جن کا ہر مجتہد میں ہونا ضروری ہے۔ غالباً اسی لئے دوسروں نے اور شاہ صاحب نے بھی انھیں مستقل شرائط کے طور پر ذکر نہیں کیا۔

---

[1] عقد ص ۱۰۸۔ بحوالہ بغوی، موافقات ج ۲ ص ۴۲ [2] عقد ص ۹ بحوالہ جوینی۔ امام غزالی لکھتے ہیں:

المجتهد المطلق ... الا ادلة القادر ... الا ... ولا يشترط ... نعلي الفردد في بعضه ... مطالب ... اذا فتش ... ان ... على غلبة الظن ... الذي لا يعرف البيع ولا يحمو اله فليس له ان يدعو في الا ... من البيع (مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۱)۔

[3] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ [4] تحریر ص ۵۲۴۔ [5] موافقات ج ۴ ص ۵۶۔

[6] ابو زہرہ، اصول فقہ ص ۳۸۷ [7] ایضاً

Toobaa-elibra .blogspot.com

مجتہد مطلق کے لئے بعض مختلف فیہ شرائط

۱ - دلیل عقلی کا علم۔ امام غزالیؒ نے اسے شرط قرار دیا ہے[1]۔ امام فخرالدین رازی اور ایک جماعت بھی یہی کہتی ہے[2]۔ لیکن دوسرے لوگ، جن میں شاہ صاحب بھی شامل ہیں اسے شرط قرار نہیں دیتے۔ کیونکہ اجتہاد کا مدار دلیل شرعیہ پر ہے، دلیل عقلیہ پر نہیں۔[3]

۲ - اصول دین کا علم۔ معتزلہ کے نزدیک اصول دین کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے لیکن جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ضروری نہیں۔ اور بعض لوگوں نے یہ تفصیل کی ہے کہ ضروریات کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے مثلاً وجود و صفات باری اور آمد انبیاء کی تصدیق لیکن اصول دین کے دقائق کا علم ضروری نہیں[4]۔ امام غزالی بھی یہی کہتے ہیں[5]۔ اور آمدی کا مسلک بھی یہی ہے[6]۔

اس مسئلہ میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے اصول اعتقاد کا علم ضروری ہے لیکن امام غزالی ہی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اسے متکلمین کے طریقے کے مطابق اور ان کے دلائل کے ساتھ اصول اعتقاد کا علم ہو[7]

۳ - فروع کا علم۔ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ فروع کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ استاد ابواسحٰق شیرازی اور استاد ابومنصور یہی کہتے ہیں[8]۔ امام غزالیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں اجتہاد فروع کی ممارست ہی سے حاصل ہوتا ہے[9]۔ لیکن دوسرے لوگ اسے شرط قرار نہیں دیتے[10]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے فقہ کا جاننا ضروری نہیں[11]

امام غزالی کی یہ بات کہ "ہمارے زمانے میں اجتہاد فقہ کی ممارست ہی سے حاصل ہوتا ہے" شاہ صاحب نے بھی نقل کی ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات مجتہد مطلق منتسب کے لئے ہے،

---

۱ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰ ۔ ۲ ارشاد ص ۲۵۲۔
۳ ارشاد ص ۲۵۲۔ ۴ المستصفیٰ ج ۲ ص ۲۹۲۔
۵ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲۔ ۶ آمدی ج ۳ ص ۱۳۹۔
۷ عقد ص ۸۸ ۔ ۸ ارشاد ص ۲۵۳۔
۹ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۳ ۔ ۱۰ ارشاد ص ۲۵۳۔
۱۱ عقد ص ۷۔

مجتہد مطلق مستقل کے لئے نہیں، جس طرح مجتہد مستقل کے لئے صحابہ اور تابعین کے کلام کا علم ضروری ہے۔ اسی طرح مجتہد مطلق منتسب کے لئے مجتہد مطلق مستقل کے نصوص کا علم ضروری ہے[1]

شاہ صاحب نے اگرچہ ایک جگہ لکھا ہے کہ "اصل معنی اجتہاد آنست کہ جملہ عظیمہ از احکام فقہ دانستہ باشد بادلہ تفصیلیہ الخ"[2]۔ لیکن جس طرح بقول شاہ صاحب امام غزالی کی فقہ کی ممارست کی بات، مجتہد منتسب سے متعلق ہے، اسی طرح شاہ صاحب کی یہ بات بھی مجتہد منتسب ہی سے متعلق ہے؟ اسی طرح شاہ صاحب نے مجتہد منتسب کی ایک خصوصیت یہ بھی لکھی ہے کہ وہ علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ اور اصول فقہ کا جامع ہوتا ہے[3]

مجتہد مطلق کی دو قسمیں

مجتہد مطلق کی دو قسمیں ہیں مستقل اور منتسب (یا مجتہد غیر مستقل)[4]

مجتہد مستقل | مجتہد غیر مستقل کے مقابلہ میں مجتہد مستقل کی امتیازی خصوصیات تین ہیں[5]

۱ - ان اصول و قواعد میں تصرف جن پر اس کے مجتہدات کی بنیاد ہوتی ہے اور جن سے وہ فقہ کا استنباط کرتا ہے[6]

---

۱ عقد ص ۶ ۔ ۲ ازالہ ج ۱ ص ۴
۳ عقد ص ۳۲ ۔ ۴ عقد الجید ص ۱۰۰، الانصاف ص ۱۰۱، ۲۰، ۳۰، ۷۳

۵ یعنی شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں تمہیں امام شافعی میں واضح طور پر نظر آئیں گی۔ (انصاف)

۶ اصول میں تصرف کی مثال میں شاہ صاحب نے امام شافعیؒ کو پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ چیز تمہیں کتاب الام کے شروع میں ملے گی کہ امام شافعیؒ نے اوائل کے استنباط کے طریقے ذکر کرکے ان پر استدراک بھی کیا ہے۔ شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں شیخ ابوطاہر کے واسطہ سے خود اپنی سند کے ساتھ امام شافعیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "اصل قرآن و سنت ہے اور ان دونوں کے علاوہ قیاس۔ اور جب کوئی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہو اور اس کی اسناد آپ سے صحیح ہو تو وہ سنت ہے۔ اجماع خبر واحد سے بڑھ کر ہے۔ حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا لیکن اگر اس میں متعدد معانی کا احتمال ہو تو جو معانی ظاہر سے زیادہ مشابہ ہوں وہ اولیٰ ہوں گے۔ اور جب متعدد احادیث صحیح ہو جائیں تو اولیٰ وہ ہوگی جس کی اسناد زیادہ صحیح ہو۔ اور ابن المسیب کے منقطع کے سوا کسی کا منقطع قابل اعتبار نہیں۔ اور ایک اصل کو دوسری اصل پر قیاس نہیں کیا جائے گا اور اصل کے بارے میں یہ نہ کہا جائے گا کہ کیوں ہے۔ البتہ یہ بات فرع کے بارے میں کہی جا سکتی ہے اور جب اصل پر قیاس صحیح ہو تو حجت قائم ہو جائے گی۔"
(الانصاف ص ۷۲، ۷۳)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

٢ - آیات و احادیث کا نسخ، ان کے مرتبہ کا علم، مختلف احادیث کے درمیان جمع، جو متصل اور حدیث کی جس متعارض دلائل میں سے بعض کے مقابلہ میں بعض کا اختیار، احتمال و ترجیح کا بیان وہاں دلائل میں ہے۔ لہٰذا احکام پر تنبیہ ہے

٣ - ذوق مسلم سے بالحصر ہی جن مسائل کا جواب نہیں دیا گیا ان دلائل کی روشنی میں ان پر غور کرنا اور ... کے ذریعہ ان کا جواب معلوم کرنا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد مستقل ان خصلتوں میں کثیر التصرف اور اپنے اقران پر فائق ہوتا ہے

شاہ صاحب اپنے مذاق کے مطابق مجتہد مستقل کے بارے میں ایک مزید بات فرماتے ہیں کہ آسمان سے اس کی قبولیت بھی نازل ہوتی ہے۔ چنانچہ علماء میں سے مفسرین، محدثین، اصولیین اور کتب فقہ کے حفاظ کی جماعتیں اس کے علم کی طرف متوجہ ہوتی ہیں۔ اور جب اس قبولیت پر کئی قرن گذر جاتے ہیں تو دلوں کی گہرائیوں میں پیوست ہو جاتا ہے۔ ؎

مجتہد منتسب

مجتہد منتسب میں ... ذیل خصوصیات ہوتی ہیں۔

١ - وہ اپنے شیخ کے اصول کو تسلیم کرتا ہے اور دلائل کے تتبع اور ماخذ پر تنبہ کے سلسلہ میں اپنے شیخ کے کلام سے بکثرت استعانت کرتا ہے لیکن اس کے باوجود دلائل کی رو سے احکام کا یقین ہوتا ہے اور مسائل کے استنباط پر قادر ہوتا ہے خواہ یہ قلیل کم ہو یا زیادہ۔ ؎

٢ - مجتہد مستقل کے جو تین امتیازی خصائل ذکر کئے جا چکے ہیں مجتہد منتسب ان میں سے پہلی خصلت یعنی اصول و قواعد میں تصرف کے سلسلہ میں مجتہد مستقل کا مقلد ہوتا ہے اور دوسری خصلت میں اسی کا طریقہ اختیار کرتا ہے ؎

... دلائل کی ترتیب استنباط کے قواعد اور دو متعارض دلیلوں میں جمع کے طریقے مقرر کرتا ہے اور مجتہد منتسب یہ تمام چیزیں اسی سے لیتا ہے۔ ؎

---

١ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے علم کا قریب قریب یہی حال ہے۔ (الانصاف ص ٣٧)
٢ الانصاف ... ٣ عقد الجید ص ١٠
٤ الانصاف ص ٤٧ ٥ ازالہ ج ٢ ص ٨٣

٣ - اپنے امام سے موافقت کے مقابلہ میں اس کا استدراک زیادہ ہوتا ہے تاہم وہ فی الجملہ صاحب مذہب کی طرف منتسب بھی ہوتا ہے اور اپنے مذہب کے اصول و فروع میں ان لوگوں سے ممتاز ہوتا ہے جو کسی دوسرے امام کی تقلید کرتے ہیں۔ ؎

٤ - اس کے بعض مجتہدات ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا جواب پہلے کسی نے نہ دیا ہو لیکن اس کے مجتہدات ان مسائل کے مقابلہ میں کم ہوتے ہیں جن کا جواب پہلے دیا جا چکا ہو۔ جدید پیش آمدہ مسائل میں اپنے امام پر اعتماد کئے بغیر وہ براہ راست کتاب، سنت اور آثار سلف کی طرف رجوع کرتا ہے۔ ؎

٥ - مجتہد مطلق منتسب علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ اور اصول فقہ کا ماہر ہوتا ہے۔ ؎

مجتہد منتسب کی دو قسمیں

مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں۔ مجتہد منتسب مطلق اور مجتہد منتسب مقید۔ مجتہد منتسب کے سامنے اگر ایسے مسائل آئیں جن کے بارے میں مجتہد مستقل کے کلام میں کوئی نص موجود نہیں ہے تو کچھ لوگ تو مجتہد مستقل ہی کی طرح ادلۂ شرعیہ سے استنباط کرتے ہیں۔ یہ لوگ مجتہد منتسب مطلق کہلاتے ہیں اور کچھ لوگ فحوائے خطاب یا طرز خطاب کے ذریعہ مجتہد مستقل کے قول پر تخریج کرتے ہیں۔ انہیں مجتہد منتسب مقید کہا جاتا ہے۔ ؎

مجتہد مطلق منتسب کا طریقۂ کار

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ مالک، شافعی، ابو حنیفہ، ثوری اور دوسرے ان مجتہدین میں سے جن کے مذاہب منقول ہیں جو مسائل اور جو فتاویٰ منقول ہوتے ہیں انہیں وہ لوگ سب سے پہلے موطا اور صحیحین پر پیش کرتے ہیں، پھر ترمذی، ابو داؤد اور نسائی کی احادیث پر۔ پھر جو مسئلہ نصاً یا اشارۃً سنت کے موافق ہوتا ہے اسے قبول کر لیتے ہیں اور اس پر اعتماد کرتے ہیں اور جس مسئلہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود ہوتی ہے اسے رد کر دیتے ہیں اور اس پر عمل نہیں کرتے۔ اور جس مسئلہ کے بارے میں احادیث و آثار مختلف ہوتے ہیں ان میں باہم تطبیق کی کوشش کرتے ہیں یا اس طرح کہ مفسر کو مبہم کے لئے حکم قرار دیتے ہیں یا ہر حدیث کو جداگانہ محل پر محمول کرتے ہیں یا اس کے سوا اور دوسری صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ پھر اگر وہ یہ دیکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ

---

١ الانصاف ص ٩٠، ٩١ ٢ ایضاً
٣ عقد ص ٣٢ ٤ ازالہ ج ٢ ص ٨٣

Toobaa-elibra .blogspot.com

متن و آداب سے متعلق ہے تو اس کی ہر صورت کو سنت قرار دیتے ہیں، اور اگر حلال و حرام سے یا قضاء سے متعلق ہے، اور صحابہ، تابعین اور مجتہدین کا اس میں اختلاف ہے، تو اس میں دونوں یا اس سے زیادہ جتنے اقوال ہوں، ان سب کو درست قرار دیتے ہیں، اور ان اقوال میں سے جو شخص جس قول کو بھی اختیار کرے، اس پر وہ کوئی نکیر نہیں کرتے اور سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں وسعت ہے بشرطیکہ احادیث و آثار ہر جانب کے شاہد ہوں، اس کے بعد بقدر امکان یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان میں سے اقوی اور ارجح صورت کون سی ہے، اس کی قوت و رجحان وہ یا تو روایت کی قوت سے معلوم کرتے ہیں یا اس طرح سے کہ صحابہ کی اکثریت نے اس پر عمل کیا ہے، یا اس طرح سے کہ جمہور مجتہدین کا مذہب وہی ہے، یا اس طرح سے کہ وہ قیاس اور اپنی دوسری نظیروں کے زیادہ موافق ہے۔ پھر اسی اقوی پر عمل کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ اس شخص پر کوئی نکیر کریں جس نے دوسری صورت اختیار کی ہے۔

لیکن اگر انھیں کسی مسئلہ میں ان دونوں طبقوں[1] یعنی[2] موطا و صحیحین، پھر ترمذی، ابوداؤد اور نسائی، میں کوئی حدیث نہیں ملتی تو وہ کتب حدیث کے تیسرے طبقہ میں صحابہ و تابعین کے آثار تلاش کرتے ہیں اور اس پر غور کرتے ہیں کہ ان کے کلام سے کوئی دلیل یا علت سمجھ میں آتی ہے یا نہیں۔

---

[1] شاہ صاحب نے کتب حدیث کو حسب ذیل چار طبقات پر تقسیم کیا ہے۔
طبقہ اولیٰ۔ موطا، صحیح بخاری، صحیح مسلم۔
طبقہ ثانیہ۔ سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، اور مجتبیٰ نسائی۔ مسند احمد بھی قریب قریب اسی طبقہ کی کتاب ہے۔ رزین نے تجرید صحاح اور ابن اثیر نے جامع الاصول میں اسی طبقہ اور اس سے پہلے طبقہ کی طرف التفات کیا ہے۔
طبقہ ثالثہ۔ مسانید، جوامع اور وہ مصنفات جو بخاری و مسلم کے زمانہ سے پہلے یا ان کے زمانہ میں تصنیف کئے گئے مثلاً مسند ابی علی، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید، مسند طیالسی، بیہقی، طحاوی اور طبرانی کی کتابیں۔
طبقہ رابعہ۔ کتب ضعفاء، ابن حبان، کامل ابن عدی، خطیب، ابو نعیم، جوزقانی، ابن عساکر، ابن النجار اور دیلمی کی کتابیں۔ مسند خوارزمی بھی قریب قریب اسی طبقہ کی کتاب ہے۔ (حجۃ ۱، ص ۱۳۳ ۔ ۱۳۵)

[2] مولانا محمد احسن نانوتوی نے عقد الجید کے ترجمہ میں اس موقع پر دو طبقوں سے صحابہ و تابعین کے طبقات مراد لئے ہیں۔ مولانا سے یہ مسامحت ہوئی ہے۔

اگر کسی بات پر ان کا دل مطمئن ہو جاتا ہے تو وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں، لیکن جو کچھ انھوں نے کہا ہے اگر اس پر ان کا دل مطمئن نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کسی دوسری صورت پر دل مطمئن ہوتا ہے اور وہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں مجتہد کا اجتہاد نافذ ہو سکتا ہے اور پہلے اس پر اجماع بھی نہیں ہوا اور ان کے پاس اس کی صریح دلیل موجود ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ سے استعانت اور اس پر توکل کرتے ہوئے اس کے قائل ہو جاتے ہیں۔ یہ صورت اگرچہ شاذ و نادر ہی پیش آتی ہے لیکن بڑی دشوار صورت ہے اور اس میں وہ پوری احتیاط برتتے ہیں کہ ان کے قدموں کو لغزش نہ ہونے پائے۔

لیکن اگر ان کے پاس کوئی صریح دلیل نہیں ہوتی، تو وہ سواد اعظم کا اتباع کرتے ہیں۔

اور جس مسئلہ میں سلف کا کوئی قول یا کوئی صریح تعلیل نہیں ہوتی، اس میں وہ کتاب، سنت یا صحابہ و تابعین کے آثار سے کسی نص یا اشارہ کی جستجو کرتے ہیں اگر مل جاتا ہے تو اس کے قائل ہو جاتے ہیں۔

مجتہدین منتسب کا یہ طریقہ نہیں ہوتا کہ وہ ہر معاملہ میں ایک عالم کی تقلید کریں خواہ ان کا دل کسی بات پر مطمئن ہو رہا ہو۔

مجتہد منتسب کے اسی طریقۂ کار کو شاہ صاحب، فقہاء محدثین میں سے محققین کا طریقۂ کار قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں۔[1]

اس موقع پر شاہ صاحب نے اس کی وضاحت بھی فرما دی ہے کہ مجتہدین منتسب یا فقہائے محدثین میں سے محققین، ان اصحاب ظواہر اہل حدیث میں سے بھی نہیں ہوتے جو نہ قیاس کے قائل ہیں اور نہ اجماع کے، اور نہ ان متقدمین اصحاب حدیث میں سے ہوتے جو مجتہدین کے اقوال کی طرف قطعاً توجہ نہیں کرتے۔ البتہ ان کا طریقہ اصحاب حدیث کے طریقے سے بہت مشابہ ہوتا ہے کیونکہ اصحاب حدیث جو صورت مسائل صحابہ و تابعین میں اختیار کرتے ہیں وہی طریقہ یہ لوگ مجتہدین کے اقوال میں اختیار کرتے ہیں۔[2]

---

[1] عقد ص ۴۲ ۔ ۴۳

[2] عقد ص ۴۴

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مجتہد مطلق منتسب کے طریقہ کار پیانہ ال...

مجتہد مطلق منتسب کے اسی طریقہ کار کو ایک موقع پر شاہ صاحب نے اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیا ہے کہ

"مجتہد مستقل کے مقابلہ میں مجتہد منتسب کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ مجتہد مستقل مسائل کو ہر باب میں پھیلاتا ہے اور اہم مسائل کی ایک معتد بہ مقدار تحریر کر دیتا ہے۔ اس کے بعد مجتہد منتسب، قرآن عظیم کی تفسیر، سنت، آثار سلف، لغت عرب اور قواعد استنباط کا کچھ حصہ یاد کر کے مجتہد مستقل کے پھیلائے ہوئے مسائل میں غور کرتا ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں کوئی نص یا کسی آیت یا کسی حدیث کا مفہوم موافق یا مخالف اس مسئلہ کے موافق اسے مل جاتا ہے تو قبول کر لیتا ہے اور اگر نہیں ملتا، اور مسئلہ کی صحت ظاہر ہوتی ہے تو اسے قبول کر لیتا ہے اور اگر اس کے مخالف کتاب، سنت، قیاس جلی اور اجماع امت میں کوئی قوی دلیل اسے مل جاتی ہے تو تقلید کو ترک کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں قوی دلیل کو اختیار کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر کوئی مخالف قول موجود نہیں ہوتا اور مسئلہ کی صحت بھی ظاہر نہیں ہے تو وہ دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کرتا ہے یا تو توقف کرتا ہے یا مجتہد مستقل کے قول پر اعتماد کر لیتا ہے"۔[1]

مجتہد فی المذہب

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

۱۔ مجتہد فی المذہب کا درجہ منتسب سے کم ہوتا ہے۔[2]

۲۔ مجتہد فی المذہب اپنے امام کے نصوص کا پابند ہوتا ہے۔ لیکن وہ یہ جانتا ہے کہ امام کے قواعد کیا ہیں اور کن امور پر امام نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔ چنانچہ جب کوئی ایسا واقعہ پیش آتا ہے جس میں امام کا نص موجود ہو تو وہ اس میں اسی امام کے مذہب کے مطابق اجتہاد کرتا ہے اور امام ہی کے اقوال سے اسی کے طریقہ کے مطابق اس کی تخریج کرتا ہے۔[3]

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے[4] شاہ صاحب نے مجتہد منتسب مقید اسے بتایا ہے جو فحوائے خطاب یا طرد عنت کے ذریعہ مجتہد مستقل کے قول پر تخریج کرے۔ اور یہی بات دوسرے الفاظ میں، یہاں

---

[1] ... ج ۱ ص ۹۳۔

[2] ... عقد ص ۱۱

[3] کتاب ہذا صفحہ گذشتہ۔

مجتہد فی المذہب کے بارے میں کہی ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہد منتسب مقید اور مجتہد فی المذہب دونوں ایک ہیں۔ یا بالفاظ دیگر مجتہد فی المذہب بھی دراصل مجتہد منتسب ہی ہوتا ہے لیکن مقید اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہد فی المذہب کا درجہ مجتہد منتسب سے کم ہوتا ہے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ مجتہد منتسب مطلق سے کم ہوتا ہے۔

۳۔ مجتہد فی المذہب کتاب، سنت، آثار سلف اور قیاس کے ذریعہ اپنے امام پر استدراکات بھی کرتا ہے لیکن موافقات کے مقابلہ میں اس کے یہ استدراکات کم ہوتے ہیں۔[1]

۴۔ مجتہد مستقل کی جو تین امتیازی خصائل بیان کی گئی ہیں، ان میں سے مجتہد فی المذہب پہلی اور دوسری خصلت کو بعینہ قبول کرتا ہے اور تفریعات میں اسی کے طریقے کی پیروی کرتا ہے۔[2]

۵۔ مجتہد فی المذہب کا اہم کام ان مسائل کی معرفت ہوتا ہے جن کے بارے میں مستفتی فتویٰ لیا کرتے ہیں اور جن کے جوابات متقدمین نے نہیں دیئے۔[3]

۶۔ مجتہد فی المذہب مجتہد منتسب کے مقابلہ میں ان اصول کا زیادہ محتاج ہوتا ہے جو اس کے امام نے ہر ہر باب میں ممہد کر دیئے ہیں۔[4]

۷۔ مجتہد فی المذہب کے لئے ضروری ہے کہ اسے اتنی احادیث اور اتنے آثار یاد ہوں جن سے صحیح حدیث یا سلف کے اتفاق کی مخالفت سے بچ سکے اور غیر کے اتنے دلائل بھی جانتا ہو کہ اپنے اصحاب کے اقوال کے ماخذ جان لینے پر قادر ہو۔[5]

مسائل کی چار قسمیں ان کے بارے میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہاء محققین کا تسلیم شدہ قاعدہ ہے کہ مسائل کی چار قسمیں ہیں۔

---

[1] الانصاف ص ۹۱ — [2] ایضاً ص ۹۲۔

[3] ایضاً ص ۹۱ — [4] ایضاً

[5] عقد ص ۳۳-۳۵۔ ابن السبکی لکھتے ہیں کہ جو مجتہد مقید اپنے امام کے مذہب سے تجاوز نہیں کرتا اسے صرف اپنے امام کے قواعد کی معرفت ضروری ہے اور مجتہد مطلق جس طرح قوانین شرع میں یکتا ہے اسی طرح مجتہد مقید کو اپنے امام کے قواعد میں یکتا ہونا چاہئے (ایجاز ج ۲ ص ۱۰۰)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱ - وہ مسائل جو ظاہر مذہب میں موجود ہیں۔

۲ - وہ مسائل جو ابو حنیفہ اور صاحبین سے بطریق شاذ مروی ہیں۔

۳ - وہ مسائل جو متاخرین کی تخریج کا نتیجہ ہیں، لیکن جمہور اصحاب نے ان پر اتفاق کر لیا ہے۔

۴ - وہ مسائل جو متاخرین کی تخریج کا نتیجہ ہیں لیکن جمہور اصحاب نے ان پر اتفاق نہیں کیا۔[1]

پہلی قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انھیں بہر صورت قبول کرے گا، خواہ یہ اصول کے موافق ہوں یا مخالف، اسی لئے صاحب ہدایہ وغیرہ مسائل تجنیس کے فرق بیان کرنے میں بڑے اہتمام سے کام لیتے ہیں۔

دوسری قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انھیں صرف اس صورت میں قبول کرے گا جب اصول کے موافق ہوں، اسی لئے ہدایہ وغیرہ میں متعدد مواقع پر دلیل کی رو سے بعض روایات شاذہ کی ترجیح کی گئی ہے۔

تیسری قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب بہر صورت انہی کے مطابق فتویٰ دے گا۔

چوتھی قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انھیں کلام سلف کے اصول و نظائر پر پیش کرے گا، اگر موافق ہوں گے تو قبول کرے گا ورنہ ترک کر دے گا۔[2]

امام ابو حنیفہؒ و صاحبین کے اختلاف کی صورت میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ

اگر کسی مسئلہ میں ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب ان میں سے اس قول کو اختیار کرے گا جو دلیل کی رو سے زیادہ قوی اور تعلیل کے لحاظ سے زیادہ قرین قیاس ہو۔ اور جس میں لوگوں کے لئے نرمی کا پہلو زیادہ ہو، یہی وجہ ہے کہ علمائے احناف میں سے ایک جماعت نے ماء مستعمل کی طہارت کے بارے میں امام محمد کے قول پر اور عصر و عشاء کے اول وقت کے بارے میں اور مزارعت کے جواز کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے، اور احناف کی کتابیں ایسی مثالوں سے معمور ہیں، اور یہی حال مذہب شافعی کا ہے۔[3]

---

[1] عقد ص ۴۸۔ [2] ایضاً
[3] ایضاً ص ۴۹

مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب

مجتہد فی الفتیا کا مرتبہ مجتہد فی المذہب سے کم ہوتا ہے۔[1] وہ اپنی کتب مذہب کا حافظ[2] اور اپنے امام کے مذہب میں متبحر ہوتا ہے۔[3]

اسے اس پر قدرت ہوتی ہے کہ مذہب کی متعارض روایات میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دے سکے۔[4]

متبحر فی المذہب کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ صحیح الفہم ہو، عربیت، اسالیب کلام اور مراتب ترجیح سے واقف ہو، اہل عرب کے کلام کے معانی اس پر مخفی نہ ہوں اور اس پر اکثر وہ مواقع بھی مخفی نہ ہوں جہاں لفظ بظاہر مطلق ہوتا ہے لیکن مقید مراد لیا جاتا ہے یا بظاہر مقید ہوتا ہے لیکن مطلق مراد لیا جاتا ہے۔[5]

اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ صرف اس صورت میں فتویٰ دے جب دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت پائی جائے، یا تو اس کے پاس اپنے امام تک کوئی صحیح اور معتمد علیہ سند ہو یا مسئلہ کسی ایسی مشہور کتاب میں ہو جو لوگوں کے ہاتھوں میں بکثرت موجود ہو۔[6]

متبحر فی المذہب اگر اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث پائے تو کیا کرے

اس مسئلہ میں بڑی طویل بحث ہے کہ اگر متبحر فی المذہب کو اپنے مذہب کے خلاف کوئی صحیح حدیث ملے، تو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مذہب کو چھوڑ دے اور اس حدیث پر عمل کرے؟

شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں خزانۃ الروایات کے حوالے سے تین قول نقل کئے ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ حدیث پر عمل کرے اور مذہب کو چھوڑ دے۔[7]

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ آلات اجتہاد کا جامع نہ ہو تو اسے اپنے مذہب کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں، ابن حاجب اور ان کے متبعین کا میلان اسی طرف ہے۔[8]

---

[1] عقد ص ۵۰ [5] ایضاً ص ۵۱
[2] ایضاً ص ۵۰ [6] ایضاً
[3] ایضاً ص ۵۱ [7] ایضاً
[4] ایضاً ص ۵۳ [8] ایضاً ۵۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تیسرا قول ابن صلاح کا ہے کہ شوافع میں سے اگر کسی شخص کو اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث نظر آئے تو اگر اسے مطلقاً یا اس باب اور اس مسئلہ میں مکمل طور پر آلات اجتہاد حاصل ہوں تب تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مستقلاً اس حدیث پر عمل کرلے، اور اگر آلات اجتہاد تو کامل نہیں مگر اس حدیث پر بحث کرنے کے بعد اس کی مخالفت کا کوئی شافی جواب اسے نہ ملے، اور حدیث کی مخالفت اس پر شاق ہو تو اگر امام شافعیؒ کے سوا کسی اور مستقل امام نے اس پر عمل کیا ہو، تو بھی اس کے لئے اس حدیث پر عمل کرنا جائز ہے۔ [۱]

نووی نے اس قول کی تصحیح و تحسین کی ہے، اور شاہ صاحب کے نزدیک بھی یہی مختار ہے [۲]

متبحر فی المذہب کیلئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کا مذہب اختیار کرلے

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر متبحر فی المذہب کسی مسئلہ میں اپنے امام کے خلاف کسی دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرے، تو یہ اس کے لئے جائز ہے یا نہیں۔

امام غزالی اور دوسرے چند لوگ اس کے جواز کے قائل نہیں، لیکن جمہور کے نزدیک یہ قول ضعیف ہے۔ [۳]

لیکن آمدی، ابن حاجب، ابن ہمام، نووی اور ان کے متبعین مثلاً ابن حجر، رملی اور حنابلہ اور مالکیہ وغیرہ کے کثیر لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں جن کا ذکر طوالت سے خالی نہیں۔ اور اس پر متاخرین مذاہب اربعہ کا اتفاق بھی ہے [۴]

البتہ جواز کی شرط میں ان کا باہم اختلاف ہے۔

۱ - بعض کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں اس نے ایک امام کی تقلید کرلی ہے، اس میں بالاتفاق وہ دوسرے امام کی تقلید نہ کرے۔ [۵]

۲ - بعض کہتے ہیں کہ تلفظ رخص نہ کرے۔ [۶]

---

[۱] عقد ص ۵۷، ۵۸۔ مجموع ا ص ۵۸۔
[۲] عقد ص ۵۸۔
[۳] ایضاً ص ۶۰۔
[۴] عقد ص ۵۵۔
[۵] ایضاً ص ۵۹، ۶۰۔
[۶] ایضاً ص ۶۱

۳ - بعض کہتے ہیں کہ اس طرح کی تلفیق نہ کرے کہ دونوں اماموں کے درمیان حقیقت ممتنعہ کی صورت پیدا ہو جائے۔ اس سلسلہ میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ جو چیز ممنوع ہے وہ یہ ہے کہ ایک مسئلہ میں حقیقت ممتنعہ کی صورت پیدا ہو، مثلاً یہ کہ بلا ترتیب وضو کرلیا پھر دم سائل نکلا۔ اور یہ چیز ممنوع نہیں کہ دو مسئلوں میں حقیقت ممتنعہ کی صورت پیدا ہو مثلاً امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق کپڑے کو پاک کیا اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق نماز پڑھ لی۔ لیکن شاہ صاحب کو ان دونوں صورتوں کی تفریق سے اتفاق نہیں [۱]

۴ - بعض لوگ کہتے ہیں کہ جس مذہب کو وہ اختیار کرنا چاہے وہ ایسا نہ ہو کہ اس میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے [۲]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بات وجیہ ہے اور اس سے احتراز کی صورت یہ ہے کہ مقبول و مشہور مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے۔ [۳]

۵ - بعض کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں وہ دوسرے امام کی تقلید کرنا چاہے اس میں اسے شرح صدر ہونا چاہئے۔ اور شرح صدر اسی کو ہو سکتا ہے جو متبحر فی المذہب ہو [۴]

۶ - اور ضعیف قول یہ ہے کہ اگر اپنے مذہب کو چھوڑنے کی صورت میں اسے دوسرے ائمہ کا اور مشہور قول کا اتباع میسر آجائے تب تو اپنے مذہب سے خروج اس کے لئے اچھا ہے، اور اگر اس کے برعکس ہو تو اچھا نہیں [۵]

ان مختلف اقوال کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میری رائے یہ ہے کہ متبحر فی المذہب کے لئے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا ایک صورت میں جائز ہے، ایک صورت میں مختار اور ایک صورت میں واجب۔

(الف) اگر دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنے میں قضاء قاضی کو توڑنا ہو، تو اس صورت میں دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ [۶]

---

[۱] العقد ص ۹۲
[۲] ایضاً ص ۹۳
[۳] ایضاً
[۴] ایضاً
[۵] ایضاً ۶۳، ۹۳
[۶] ایضاً
[۷] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(ب) اگر اسے شرح صدر ہو جائے، تو اس صورت میں مختار یہ ہے کہ دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کر لیا جائے بشرطیکہ اس شرح صدر کی بنیاد خواہشِ نفس اور طلبِ دنیا نہ ہو بلکہ کوئی ایسی وجہ ہو جو شریعت میں معتبر ہے۔[1]

(ج) اگر اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو اور قاضی اس کے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو اس صورت میں اپنے مذہب کے خلاف دوسرے امام کے مذہب پر عمل واجب ہے۔[2]

مذاہبِ اربعہ میں مجتہدین کی کیفیت

الانصاف[3] میں شاہ صاحب نے تفصیل کے ساتھ یہ بتایا ہے کہ مذاہبِ اربعہ میں سے کس مذہب میں کب تک اور کیسے مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں اور تمام مذاہب کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار فرمایا ہے۔ اس موقع پر اس کا خلاصہ پیش کر دینا افادہ سے خالی نہ ہوگا۔ فرماتے ہیں کہ

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں تیسری صدی کے بعد کوئی مجتہد مطلق منتسب پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے کہ مجتہد مطلق منتسب صرف وہ ہو سکتا ہے جو اعلیٰ درجہ کا محدث بھی ہو۔ اور احناف کا حدیث میں اشتغال پہلے بھی کم رہا ہے اور اب بھی کم ہے۔ البتہ ان میں مجتہدین فی المذہب ہوتے رہے ہیں۔ اور جس نے یہ کہا ہے کہ اجتہاد کی ادنیٰ شرط یہ ہے کہ مبسوط حفظ ہو، اس نے اس سے اجتہاد فی المذہب ہی مراد لیا ہے۔

امام مالکؒ کے مذہب میں مجتہدین منتسب کم ہوئے ہیں اور جو شخص اس درجہ کو پہنچا بھی ہے مثلاً ابو عمر ابن عبدالبر، قاضی ابوبکر ابن العربی تو ان کے تفرد کو ان کی مذہب شمار نہیں کیا جاتا۔

امام احمد کا مذہب پہلے بھی کم تھا اور اب بھی کم ہے۔ نویں صدی کے خاتمہ تک اس مذہب میں طبقۃً بعد طبقۃٍ مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں۔

امام شافعیؒ کے مذہب میں مجتہدین مطلق، مجتہد فی المذہب، اصولیین، متکلمین، مفسرین اور شارحینِ حدیث سب سے زیادہ پیدا ہوئے ہیں۔ یہ مذہب اسناد و روایت کے لحاظ سے سب سے درست اور امام کے نصوص کے ضبط پر سب سے قوی ہے۔ اس مذہب میں امام کے اقوال اور اصحاب کے وجوہ میں بڑی شدت سے تمیز کی جاتی ہے۔ اور بعض اقوال و وجوہ کو بعض پر ترجیح دینے میں اس مذہب میں

---

[1] و [2] عقد ص ۴۲ [3] ص ۷۵۔۸۰۔

سب سے زیادہ توجہ سے کام لیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے اوائل اصحاب مجتہدین مطلق تھے۔ ان میں سے کوئی بھی تمام مجتہدات میں امام شافعیؒ کی تقلید نہ کرتا تھا یہاں تک کہ ابن سریج پیدا ہوئے تو انہوں نے تقلید اور تخریج کے قواعد بنائے۔ اس کے بعد ان کے اصحاب نے وہی راہ اختیار کر لی۔

اسی لئے امام شافعیؒ کو دوسری صدی کے مجددین میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے مذہب کا مادہ، مدون، مشہور اور مخدوم احادیث ہیں۔ ایسا مادہ کسی دوسرے مذہب کو نصیب نہیں ہوا۔ موطا، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، مسند شافعی، سنن نسائی، سنن دارقطنی، سنن بیہقی، اور شرح السنہ، یہ تمام امام شافعیؒ کے مذہب کا مادہ ہیں۔

جو شخص امام شافعیؒ کے مذہب سے دشمنی برتے گا وہ اجتہاد مطلق کے منصب سے محروم رہے گا اور کسی شخص کو علم اس وقت تک نہیں آ سکتا جب تک کہ وہ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کے سامنے زانوئے تلمذ طے نہ کرے۔

وكن طفيليهم على أدب   فلا أرى شافعا سوى الأدب

کیا اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے؟

کیا یہ جائز ہے کہ ایک شخص ایک باب یا ایک مسئلہ میں مجتہد ہو، دوسرے باب اور دوسرے مسئلہ میں مجتہد نہ ہو؟ اس میں اختلاف ہے۔

بعض لوگ اس کے جواز کے قائل نہیں۔ لیکن بقول صفی ہندی اکثر لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں۔[1]

ابن حاجب کا مسلک اس مسئلہ میں بظاہر توقف ہے۔[2]

زملکانی نے تفصیل کی ہے اور ابن امیر الحاج نے اسے نقل کر کے اس کی تحسین بھی کی ہے کہ مجتہد کے لئے جو شرائط ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ (۱) شرائط کلیہ یا شرائط عامہ مثلاً قوت استنباط، مجاری کلام کی معرفت، اس کی معرفت کہ کون سے دلائل مقبول ہیں، کون سے مردود۔ (۲) شرائط خاصہ یعنی زیرِ غور مسئلہ یا باب سے متعلقات کی معرفت۔

---

[1] ارشاد ص ۲۵۴۔ [2] التقریر ج ۳ ص ۲۹۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

جہاں تک پہلی قسم کے شرائط کا تعلق ہے، جو دلیل اور مدلول کے لئے ان تمام یا جمیع ہو ضروری ہے اور اس اہلیت میں تجزی نہیں ہو سکتی۔

اور جہاں تک دوسری قسم کے شرائط کا تعلق ہے، اگر وہ جمع ہو جائیں تو اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے یعنی اس مخصوص جزو میں اس کے لئے اجتہاد فرض ہوگا اور تقلید جائز نہ ہوگی۔ [1]

شاہ صاحب حجۃ میں لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک اجتہاد میں تجزی جائز ہے [2] اور عقد الجید میں انوار کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ

"ویجوز أن یکون مجتهدا فی باب دون باب" [3]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی جمہور کی طرح اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں۔

یہ تو معلوم ہو چکا کہ جمہور کے مسلک کے مطابق اجتہاد میں تجزی جائز ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ایک باب بلکہ ایک مسئلہ میں مجتہد ہو دوسرے میں نہ ہو۔

لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر قدرے تفصیلی گفتگو کر لی جائے تاکہ کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہ رہے۔

صورت حال یہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے۔ (۱) کتاب۔ (۲) سنت۔ (۳) اجماع۔ (۴) قیاس۔ اور (۵) عربیت۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ جو شخص بعض مسائل میں مجتہد ہو اس کے لئے بھی ان میں سے کسی چیز کا علم ضروری ہوگا یا نہیں۔

جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں وہ متفقہ طور پر یہ لکھتے ہیں کہ مجتہد فی بعض المسائل کے لئے صرف اس مسئلہ کے متعلقات کو جان لینا کافی ہے۔ اور مسئلہ کے متعلقات سے مراد کتاب، سنت اور اجماع مراد ہے قیاس اور عربیت مراد نہیں۔ تمام کتب اصول اس کی شاہد ہیں۔

گویا جو شخص کسی ایک مسئلہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہے اس کے لئے صرف یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ کتاب میں اس سے متعلق کیا ہے، سنت میں اس مسئلہ میں کیا کہا گیا ہے، اس کی نص اور دلالت کا کیا حال ہے؟ متعلقہ آیات و احادیث میں نسخ کی صورت حال کیا ہے اور اس پر اجماع ہے یا نہیں۔ اور یہ کام

---

[1] التقریر ص ۲۶۳   [2] ج ۱ ص ۵۰   [3] ص ۸۹

خصوصیت کے ساتھ اس زمانہ میں دشوار نہیں۔ قرآن کریم کے مضامین کی فہرستیں اور اس کی بے شمار تفاسیر موجود ہیں جن کی مراجعت کی جا سکتی ہے۔ معتبر کتب حدیث اور ان کی شروح کا ذخیرہ بآسانی دستیاب ہو جاتا ہے جنہیں دیکھا جا سکتا ہے۔ متعلقہ احادیث کے رواۃ کی تعدیل کے سلسلہ میں ائمہ فن کی کتابیں بھی سہل الحصول ہیں جن سے رواۃ کے بارے میں تحقیق کی جا سکتی ہے۔ اول تو یہ کام بھی آسان نہیں تاہم اس دشواری پر عبور دشوار نہیں۔

لیکن قیاس اور عربیت ایسی چیزیں نہیں جنہیں کسی ایک مسئلہ سے متعلق دیکھا جا سکے۔ اس لئے کتاب و سنت و اجماع سے متعلقات مسئلہ کی تحقیق و تنقیح کے بعد بھی اس مسئلہ میں کوئی شرعی حکم لگانے کے لئے قیاس اور عربیت کی معرفت مجتہد فی المسائل کے لئے بھی ناگزیر ہے۔ معرفت عربیت کس درجہ ضروری ہے اس کا اندازہ اس سے بھی ہوگا کہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ جب مجتہد کے لئے معرفت کتاب ضروری ہے تو معرفت عربیت کو مستقل شرط کے طور پر ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ معرفت کتاب کے لئے معرفت عربیت ناگزیر ہے [1]

معرفت قیاس کے سلسلہ میں بنیادی چیز جس سے استنباط کا ملکہ پیدا ہوتا ہے طرق استدلال اور کیفیت نظر کی معرفت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی ایک مسئلہ سے متعلق اگر کوئی شخص چاہے کہ طرق استدلال اور کیفیت نظر کو کسی کتاب میں دیکھ لے تو یہ کم فہمی کے سوا کچھ نہیں۔

اسی طرح عربیت کے سلسلہ میں یہ تو ممکن ہے کہ عربی زبان میں مستعمل ہر لفظ کے معنی کوئی شخص کتب لغت میں دیکھ لے لیکن یہ ممکن نہیں کہ ہر لفظ کے بارے میں کسی کتاب میں اسے یہ مل جائے کہ یہ خاص ہے یا عام، حقیقت ہے یا مجاز وغیرہ۔ اس کے لئے تو مہارت کی ضرورت ہے، جو فن کی ممارست سے پیدا ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اصول فقہ کی اصطلاح میں مجتہد کسے کہا جاتا ہے۔ سبکی لکھتے ہیں:-

"المجتهد من له ملكة فی هذه العلوم، واحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها المقصود الشارع" [2]

---

[1] اسنوی و ابن السبکی، شرح منہاج ج ۳ ص ۱۷۹   [2] جمع ج ۲ ص ۳۸۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور ابن السبکی لکھتے ہیں۔

"المجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل أي ذو ملكة يدرك بها المعلوم" [1]

ابن امیر الحاج لکھتے ہیں۔

"وهو أي المجتهد والفقيه البالغ العاقل ذو ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام من مآخذها" [2]

ارشاد الفحول میں ہے۔

"المجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي ولابد أن يكون بالغاً عاقلاً قد ثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها" [3]

ان حضرات نے مطلقاً اجتہاد کی تعریف کر کے مجتہد کی تعریف کو اس پر متفرع کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد کے لئے صاحب ملکہ ہونے کی قید ان حضرات نے صرف مجتہد مطلق کے لئے نہیں لگائی بلکہ مطلقاً مجتہد کے لئے لگائی ہے، خواہ وہ کسی قسم کا مجتہد ہو۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص ایک مسئلہ میں وقتی اور عارضی طور پر سعی تمام کرے تو وہ مجتہد نہ کہلائے گا۔ مجتہد وہ ہوگا جس میں اجتہاد کا ملکہ پیدا ہو جائے۔

مجتہد میں اصل چیز اس کی قوت استنباط ہے۔ یہ قوت کتاب وسنت واجماع کے جزئیات کے تتبع سے بھی پیدا ہوتی ہے لیکن اس کے پیدا کرنے میں سب سے زیادہ دخل معرفت قیاس کو ہے اس کے بعد معرفت عربیت کو، اور جب معرفت قیاس ومعرفت عربیت کے بعد اس میں استنباط کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے تو اب اس کے لئے کتاب وسنت واجماع کو دیکھ کر استنباط کرنا آسان ہو جاتا ہے، خواہ وہ بعض مسائل میں استنباط کرے یا تمام مسائل میں۔

اسی لئے علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ جب ملکہ کامل ہوتا ہے تو صاحب ملکہ تمام مسائل میں اجتہاد پر قادر ہوتا ہے اور جب ناقص ہوتا ہے تو کسی مسئلہ میں بھی اجتہاد پر قادر نہیں ہوتا۔

---

[1] جمع الجوامع ص ۳۸۲۔ [3] التقرير ج۳ ص ۲۹۰

[2] ارشاد ص ۲۲۰۔

کیا ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے؟

نظری مسائل کی دو قسمیں ہیں۔ قطعی اور ظنی۔ پھر قطعیات تین قسم کے ہیں۔

۱۔ عقلی، مثلاً حدوث عالم، وجود وصفات باری، جواز رویت اور خلق اعمال وغیرہ۔

۲۔ اصولی، مثلاً اجماع، قیاس اور خبر واحد کی حجیت کہ ان مسائل کے دلائل قطعی ہیں۔

۳۔ فقہی، مثلاً صلوات خمس، زکوٰۃ، صوم اور حج کا وجوب اور زنا، قتل، سرقہ اور شرب خمر کی حرمت۔

ان تینوں صورتوں میں حق صرف ایک ہوتا ہے اور صرف ایک ہی مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ [1]

قطعیات میں مخطی کا حکم یہ ہے کہ

عقلی مسائل جو اصول دین میں سے ہیں، ان میں مخطی اگر ملت اسلامیہ کے مخالف ہے تو کافر ہوگا اور اگر اہل قبلہ میں سے ہے تو بدعتی اور ضال ہوگا۔ [2]

اصولی مسائل کا مخالف مخطی آثم ہوگا۔ [3]

فقہی مسائل میں سے جو مسائل ضروریات دین میں سے ہیں، ان میں مخطی کافر ہوگا اور جو ضروریات دین میں سے نہیں ان میں مخطی اگر قاصر ہے تو آثم ہوگا ورنہ آثم نہ ہوگا۔ [4]

ظنی مسائل جن میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو ان کے بارے میں حسب ذیل تین قول ہیں:۔

۱۔ ہر قول حق اور ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ قاضی ابو بکر باقلانی، ابو الہذیل، جبائی اور ان کے بیٹے کا یہی قول ہے [5]۔ اور ابو الحسن اشعری، معتزلہ اور ایک کثیر جماعت کا بھی یہی مسلک ہے۔ [6]

۲۔ صرف ایک قول حق اور صرف ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے [7]۔ جمہور فقہاء اسی کے قائل ہیں اور ائمہ اربعہ سے بھی یہی منقول ہے [8]۔ ائمہ اربعہ کی طرف اس قول کا انتساب ان کے

---

[1] خضری، اصول الفقہ ص ۳۶۳ [5] کشف بزدوی ج۴ ص ۱۱۳۷۔

[2] خضری، اصول الفقہ ص ۳۶۳ [6] ارشاد ص ۲۶۰۔

[3] آمدی ج۴ ص ۱۴۹۔ [7] ارشاد ص ۲۶۱۔

[4] ایضاً [8] تحریر مع تقریر ج۳ ص ۳۰۶۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نصوص پر مبنی نہیں بلکہ ان کی بعض تصریحات سے مستخرج ہے۔[1]

۳ - صرف ایک قول حق لیکن ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف، امام محمد، ابن سریج، ابو حامد، اہل عراق اور اصحاب مالک کا یہی مسلک ہے۔[2]

ظنی مسائل میں اگرچہ یہ اختلاف ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا صرف ایک، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ایسے مسائل میں مخطی آثم نہیں ہوتا۔[3]

شاہ صاحب کی تحریر سے ایک اشتباہ اور اس کا ازالہ

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شیخ ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر، امام ابو یوسف، امام محمد، ابن سریج اور اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین اس کے قائل ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔[4]

شاہ صاحب کی یہ بات اگرچہ صحیح ہے لیکن اس سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید یہ تمام حضرات اس بنیاد میں بھی متفق ہیں جس پر بڑی حد تک اصابت مجتہد کا مدار ہوتا ہے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کے مابین اس پر اتفاق کے باوجود کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے بنیادی اختلاف یہ ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک حق صرف ایک ہوتا ہے۔ اور قاضی ابوبکر، شیخ ابوالحسن اشعری اور معتزلہ کے نزدیک حق صرف ایک نہیں ہوتا بلکہ ظن مجتہد کے تابع ہوتا ہے اور

---

[1] عقد ص ۱۵ - لیکن علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ ایک یا ہر مجتہد کے مصیب ہونے میں امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور ابوالحسن اشعری کے دونوں قول ملتے ہیں۔ (ج ۴ ص ۱۸۰)۔ اور علمائے احناف کی کتب اصول میں راجح قول یہ ملتا ہے کہ "المجتہد یخطئ ویصیب" اصول بزدوی مع کشف ج ۴ ص ۱۰۳۰۔ بزدوی مع کشف ج ۴ ص ۱۱۴۹۔ اور اس کے بارے میں فخر الاسلام بزدوی کہتے ہیں علی ہذا ادرکنا مشائخنا وعلیہ مضی اصحابنا المتقدمون۔

[2] ارشاد ص ۲۶۱۔ [3] شرح عقد ج ۲ ص ۲۹۸۔ خضری اصول فقہ ص ۳۷۳۔ آمدی ج ۴ ص ۱۸۳۔ البتہ علامہ آمدی نے ابو بکر اصم، ابن علیہ، بشر مریسی اور ظاہریہ اور امامیہ جو قیاس کو ظنی کہتے ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ حضرات ہر مسئلہ میں ایک قطعی دلیل ہونے کے قائل ہیں اگر مجتہد اس دلیل پر فائز نہ ہو تو آثم ہوتا ہے (آمدی حوالہ سابق)۔ اور [illegible] معتزلہ میں سے بعض متکلمین اس کے قائل ہیں کہ یہ دلیل ظنی ہوتی ہے اسی لیے وہ مخطی کے آثم ہونے کے قائل نہیں (المستصفی ج ۲ ص ۳۶۰)۔ [4] عقد ص ۱۵۔

وہ تمام نتائج حق ہوتے ہیں جن پر مجتہدین کے اجتہادات انہیں پہنچا دیں۔

اصابت مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں نہایت تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔

شرائع کی دو قسمیں

شاہ صاحب نے شرعی مسائل کو دو قسموں پر منقسم کیا ہے۔

۱ - وہ مسائل جو صریح کتاب، صریح اور مشہور حدیث، طبقہ اولیٰ کے اجماع یا کتاب و سنت پر قیاس جلی سے ثابت ہیں اور جن میں کسی قسم کا خفا نہیں۔

۲ - وہ مسائل جن میں دلائل کا اختلاف ہے یا مسئلہ سے متعلق احادیث شائع نہیں یا صریح دلیل نہ ہونے کی وجہ سے استنباطات و قیاسات باہم متخالف ہیں۔ اور ان وجوہ سے حقیقت واضح نہ ہوئی اور خفا باقی رہ گیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کے مسائل کا مخالف معذور نہیں۔[1]

اس خیال کی تعبیر ہم یوں بھی کر سکتے ہیں کہ ان میں حق صرف ایک ہوتا ہے، مصیب بھی صرف ایک ہوتا ہے اور مخطی معذور نہیں ہوتا۔

دوسری قسم کے مسائل کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایک مصیب ہوتا ہے دوسرا معذور۔[2]

غور کیا جائے تو شاہ صاحب کے بیان کردہ ان دونوں قسموں کے مسائل میں پہلی قسم قطعیات کی ہے، دوسری ظنیات کی اور دونوں کا جو حکم شاہ صاحب نے بیان کیا ہے وہ سب علمائے اصول کے بیان کردہ حکم سے مختلف نہیں۔

اختلاف کی چار قسمیں

ایک موقع پر پہلے تو شاہ صاحب نے اجمالی طور پر اختلاف کی حسب ذیل چار قسمیں اور ان کا حکم بیان کیا ہے

۱ - جس میں حق قطعی طور پر متعین ہو اور جس کی نقیض کو باطل ہونے کی وجہ سے یقیناً توڑ دیا جاتا ہے (اس میں مصیب یقیناً صرف ایک ہوتا ہے)۔

۲ - جس میں حق غالب رائے سے متعین ہو، اس کی نقیض ظنی طور پر باطل ہوتی ہے (اس میں

---

[1] و [2] ازالہ ج ۱ ص ۱۰۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مصیب غالب رائے سے صرف ایک ہوتا ہے)۔

۳ - جس میں جانبین یقینی طور پر مختلف فیہ ہوں (اس میں یقیناً ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے)۔

۴ - جس میں جانبین غالب رائے سے مختلف فیہ ہوں[1] (اس میں غالب رائے سے ہر مجتہد مصیب ہوگا)۔

اس کے بعد تفصیل کے ساتھ وہ صورتیں بیان فرمائی ہیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے اور وہ صورتیں بھی جن میں ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ یہ دونوں صورتیں شاہ صاحب کے کلام میں مخلوط ہیں، جنہیں ممتاز کر کے بیان کر دینا زیادہ مناسب ہوگا۔

وہ صورتیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہوگا

۱ - اگر کوئی مسئلہ ایسا ہے جس میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے بایں طور کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی صحیح اور معروف نص موجود ہو، تو اس کے خلاف ہر اجتہاد باطل ہوگا[2] (گویا اس صورت میں مصیب صرف ایک ہوگا)۔

۲ - اگر ایک کو خبر واحد صادق پہنچی اور دوسرے کو نہ پہنچی تو پہلا مصیب ہوگا۔ دوسرا اس وقت تک معذور ہوگا جب تک یہ نص اس تک نہ پہنچ جائے[3]۔

۳ - اگر اجتہاد کسی ایسے واقعے سے متعلق ہو جس کا وقوع پہلے ہو چکا ہے۔ لیکن وقوع کے بعد حال مشتبہ ہو گیا۔ مثلاً زید کی موت یا حیات۔ تو اس میں یقیناً صرف ایک صورت حق ہوگی اور مخطی اپنے اجتہاد میں معذور ہوگا[4]۔

وہ صورتیں جن میں ہر مجتہد مصیب ہوگا

۱ - اجتہاد اگر کسی ایسے معاملے میں ہو جو مجتہد کی تحری پر مفوض ہے اور دونوں کے ماخذ متقارب ہیں، اور ان میں سے کوئی ماخذ بھی ذہنوں سے اس طرح بعید نہیں کہ صاف طور پر معلوم ہو کہ اس

---

[1] عقد ص ۲۹، ۱۰۵۔ [2] ایضاً ص ۳۱۔ جن صورتوں میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے ان کے بارے میں زنجانی لکھتے ہیں: لا ینقض الحکم فی الاجتهادیات فإن خالف نصا أو اجماعا أو قیاسا جلیا [illegible] نقض (تخریج الفروع علی الاصول ص ۳۴۹)۔ اور شاہ صاحب بھی لکھتے ہیں کہ قضاء قاضی اگر صریح قرآن، صریح سنت مشہور، صریح اجماع یا صریح قیاس جلی کے خلاف ہو تو وہ نافذ نہ ہوگی۔ (ازالۃ الخفاء ۱ ص ۱۰۳)۔

[3] عقد ص ۲۹، حجۃ اللہ البالغہ ۱ ص ۱۰۵۔ [4] عقد ص ۳۲۔

مجتہد نے کوتاہی کی ہے اور وہ لوگوں کے عرف اور ان کی عادت سے نکل گیا ہے، تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔[1]

۲ - اگر کسی ایسے معاملے میں اجتہاد ہے جس میں اختیار دیا گیا ہے مثلاً حروف قرآن یا دعاؤں کے صیغے یا کوئی ایسا کام جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی تسہیل کے لیے کئی طرح پر کیا ہو اور اس کا ہر پہلو مصلحت پر حاوی ہو تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔[2]

۳ - اگر کسی مسئلہ میں مختلف احادیث و آثار ہیں اور ہر مجتہد نے ایک کی دوسرے کے ساتھ تطبیق یا ایک کی دوسرے پر ترجیح کی کوشش کی، اس طرح دونوں مجتہدین میں اختلاف ہوگیا، تو دونوں مصیب ہوں گے۔[3]

۴ - استعمال شدہ الفاظ اور ان کی جامع و مانع حدود میں یا ارکان و شروط کی معرفت میں، دو مجتہدوں کا اختلاف ہوا، اور یہ اختلاف ذکر، حذف یا تخریج مناط کی وجہ سے ہوا یا اس وجہ سے کہ جس چیز کا وصف عام بیان کیا گیا ہے وہ اس خاص صورت پر صادق آتی ہے یا کسی کلیہ کو اس کے جزئیات پر

---

[1] عقد ص ۲۶۔ شاہ صاحب اسے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ مثلاً کسی شخص نے دو وکیل بنائے اور ہر ایک سے کہا کہ جو فقیر بھی تمہیں ملے میرے مال میں سے اسے ایک ایک درہم دے دینا۔ انہوں نے دریافت کیا کہ ہم یہ کیسے معلوم کریں کہ وہ فقیر ہے، تو انہیں بتایا گیا کہ تم دونوں قرائن کا اچھی طرح تتبع کرو اور تمہیں اس کے فقیر ہونے کا اطمینان ہوجائے تو اسے ایک درہم دے دینا۔ اس کے بعد ایک شخص کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہوا، ایک نے کہا کہ وہ فقیر ہے، دوسرے نے کہا کہ فقیر نہیں اور دونوں کے ماخذ متقارب ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو اختیار کیا جاسکتا ہے تو دونوں مصیب ہوں گے، اس لیے کہ صاحب مال نے حکم کو اسی پر موقوف کیا تھا کہ تحری کے بعد جسے بھی تم فقیر سمجھو اسے دے دینا۔ اور ہر ایک نے بغیر کسی ظاہری کوتاہی کے، تحری کے بعد اس کے بارے میں ایک خیال قائم کر لیا۔ البتہ اگر کسی ایسے شخص کو درہم دیا جس کے خدم و حشم بھی موجود ہیں تو جس نے اسے فقیر سمجھا کہا جائے گا کہ اس نے کوتاہی کی اور جس شبہ کی وجہ سے اس نے فقیر سمجھا ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

پس یہاں دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ حقیقتاً وہ شخص فقیر ہے یا نہیں۔ اس معاملہ میں حق یقیناً ایک ہوگا اور نقیضین جمع نہ ہوں گی۔ دوسری یہ کہ جس نے کسی کو اپنے گمان میں فقیر سمجھ کر درہم دے دیا، وہ مصیب ہوگا یا نہیں۔ تو مصیب یقیناً وہ ہوگا البتہ مقصود یہ ہے کہ جس کا گمان حقیقت کے مطابق ہے وہ عطا وافر پائے گا۔ (ایضاً)

[2] ایضاً ص ۱۷، ۱۸۔ [3] ایضاً ص ۱۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

منطبق کرنے میں اختلاف ہوا اور ہر مجتہد نے ایک منفرد رائے قائم کرلی تو دونوں مصیب ہوں گے۔ [1]

۵ - فروع جن اصولی مسائل پر متفرع ہوتی ہے ان اصولی مسائل ہی میں دو مجتہدوں کا اختلاف ہوگیا تو اگر دونوں مجتہدوں کے ماخذ متقارب ہیں تو دونوں مصیب ہوں گے۔ [2]

۶ - اگر اختلاف کا منشا دو دلیلوں کے درمیان طریق جمع کا تعدد یا تقابل مخفی ہے تو دونوں مصیب ہوں گے۔ [3]

اصابت مجتہد کے مبحث کا خلاصہ

اصابت مجتہد کی بحث کو ختم کرتے ہوئے شاہ صاحب نے خود ہی اس کا ایک نفیس خلاصہ پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ

• مجتہد اپنے اجتہاد سے جس حکم میں گفتگو کرتا ہے، در اصل وہ حکم صاحب شرع علیہ الصلوات والتسلیمات کی طرف منسوب ہوتا ہے، یا تو بعینہ آپ کے الفاظ کی طرف، یا اس علت کی طرف جو آپ کے الفاظ سے ماخوذ ہوتی ہے۔

اور جب صورت حال یہ ہے کہ ہر اجتہاد کے دو مقام ہیں۔

ایک یہ کہ صاحب شرع نے اپنے کلام سے کیا یہی معنی مراد لئے ہیں یا کوئی اور۔ اور جب آپ نے منصوص علیہ حکم پر گفتگو فرمائی تو کیا اسی علت کو حکم کا مدار قرار دیا تھا یا نہیں۔

اگر اس حیثیت سے مجتہدین کے مصیب ہونے پر بحث کی جائے تو یقیناً بلا تعیین صرف ایک مجتہد مصیب ہوگا اور دوسرا مصیب نہ ہوگا۔

دوسرے یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ آپ نے اپنی امت کو صراحتاً یا دلالۃً یہ حکم بھی دیا ہے کہ جب آپ کے نصوص امت پر مختلف ہوں یا آپ کے نصوص میں سے کسی نص کے معانی میں اختلاف ہو تو وہ اس بات پر مامور ہیں کہ اجتہاد کریں اور ان میں سے جو حق ہو اس کی معرفت کے لئے بقدر امکان اپنی طاقت صرف کریں، اور جب کسی مجتہد کے نزدیک ان میں سے کوئی صورت متعین ہو جائے تو اس پر اس کی اتباع واجب ہے۔

مثلاً حضور نے حکم دیا کہ تاریک رات میں جب قبلہ مشتبہ ہو جائے تو ان پر واجب ہے کہ تحری

[1] عقد ص ۱۵، ۱۸ [2] عقد ص ۱۸، ۱۹

[3] ازالۃ ج ۱ ص ۱۰۹

کریں اور تحری کے بعد جو جہت متعین ہو اس طرف رخ کر کے نماز پڑھ لیں۔ ظاہر ہے کہ اس حکم کو شریعت نے تحری کے وجود پر اس طرح معلق کیا ہے جس طرح نماز کے وجوب کو وقت پر [illegible]

بس اگر بحث اس حیثیت سے ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مسئلہ ایسا ہے جس میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے تب تو اس کا اجتہاد یقیناً باطل ہے۔ اسی طرح اگر اس معاملہ میں کوئی صحیح حدیث موجود ہو اور مجتہد نے اس کے خلاف حکم کیا ہو تب بھی اس کا اجتہاد باطل ہوگا، لیکن اگر دونوں مجتہدوں نے وہ راہ اختیار کی جو انہیں اختیار کرنی چاہئے تھی اور کسی نے صحیح حدیث کی مخالفت نہیں کی اور نہ کوئی ایسی بات کہی جس میں قاضی کا فیصلہ یا مفتی کا فتوی توڑ دیا جاتا ہے تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔ [1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد کے لئے مامور تھے یا نہیں اور آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں۔

اس مسئلہ میں ہمیں حسب ذیل پانچ اقوال ملتے ہیں۔

۱ - اولاً آپ انتظار وحی کے لئے مامور تھے لیکن اگر وحی نہ آئے اور حادثہ کے فوت ہونے کا خوف ہو تو ثانیاً اجتہاد کے لئے مامور تھے۔ احناف کے نزدیک مختار یہی ہے۔ [2] پھر اگر آپ کو اس اجتہاد پر باقی رکھا گیا تو اس کی صحت قطعی ہو جاتی ہے اور اس کی مخالفت حرام ہے۔ احناف ایسے اجتہاد کو وحی باطن کا نام دیتے ہیں۔ [3]

۲ - انتظار وحی کے بغیر آپ مطلقاً اجتہاد کے لئے مامور تھے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، عام اصحاب حدیث اور عام اصولیین کا یہی مذہب ہے اور امام ابو یوسف سے بھی یہی منقول ہے۔ [4]

۳ - نہ آپ اجتہاد کے لئے مامور تھے اور نہ آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا۔ اشاعرہ اور اکثر معتزلہ یہی کہتے ہیں۔ [5] نفاۃ قیاس یعنی ظاہریہ اور امامیہ کا مذہب بھی یہی ہے۔ [6]

[1] عقد ص ۲۹، ۳۰۔ [2] تحریر و تقریر ج ۳ ص ۲۹۴۔

[3] [illegible] ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ اگرچہ بعض لوگوں [illegible] زبان کی ہے لیکن [illegible] کہ وہ حوادث کے معانی بدلتی رہتی ہے۔ والتقریر ج ۳ ص ۲۹۳ [4] ایضاً ص ۲۹۵۔

[5] [illegible] ج ۲ ص ۳۲۶۔ [6] ارشاد ص ۲۵۵۔ علامہ شوکانی نے [illegible] ابن حزم کے حوالے سے لکھا ہے کہ [illegible] انبیاء علیہم السلام کے لئے اجتہاد جائز نہیں (ارشاد ص ۲۵۵)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۴ - دینی اور حربی امور میں آپؐ کے لئے اجتہاد جائز تھا۔ شرعی احکام میں جائز نہ تھا۔ ؎۱

۵ - صرف حربی امور میں اجتہاد جائز تھا۔ ؎۲

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اشاعرہ، معتزلہ اور نفاۃ قیاس کے سوا جمہور مشروط یا غیر مشروط طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جواز اجتہاد کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو کر جو ذخیرہ کتب حدیث میں مدون ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱ - وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے۔

۲ - وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے نہیں۔

جن امور کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے، شاہ صاحب نے ان کی تین قسمیں کی ہیں۔

۱ - علوم معاد اور عجائب ملکوت۔ یہ تمام تر وحی پر مبنی ہیں گویا ان میں اجتہاد نبوی کو کوئی دخل نہیں۔

۲ - شرائع، عبادات اور ارتفاقات کا ضبط، فضائل اعمال اور مناقب عمال۔ ان میں سے بعض وحی پر مبنی ہیں اور بعض اجتہاد پر۔

۳ - حکم مرسلہ اور مصالح، مثلاً اچھے اور برے اخلاق کا بیان۔ یہ بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں اور جو امور تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں ان میں سے بعض تجربہ پر مبنی ہیں مثلاً طب یا علیکم بالادھم الاقرح، بعض عادت پر مبنی ہیں مثلاً حدیث ام زرع اور حدیث خرافہ اور بعض مصلحت جزئیہ پر مثلاً تعبیۂ جیوش اور تعیین شعار۔ ؎۳

اس کا حاصل یہ ہوا کہ دنیاوی امور اور وہ امور جو جنگی تدابیر سے متعلق ہیں ان میں سے کوئی چیز وحی پر مبنی نہیں۔

؎۱ تیسیر ج ۴ ص ۱۸۵۔

؎۲ ایضاً۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ صیرفی کے خیال کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ جواز یا عدم جواز کے بارے میں کوئی قطعی بات نہیں کہی جا سکتی۔ اور ابوبکر باقلانی اور غزالی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ (ارشاد [illegible])

؎۳ حجۃ ج ۱ ص ۱۲۸ - ۱۲۹۔

دینی امور میں سے معادیات اور ملکوت کو چھوڑ کر باقی تمام چیزیں یا تو بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں، یا بعض وحی پر اور بعض اجتہاد پر۔

اسی طرح ایک موقع پر نسخ کی اقسام بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ بعض مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارتفاقات اور عبادات کو اپنے اجتہاد سے کسی طرح منضبط فرما دیتے تھے، پھر وہ دو میں سے کسی ایک طریقہ سے منسوخ ہو جاتا تھا۔ یا تو اس کے خلاف وحی نازل ہو جاتی تھی مثلاً آپ نے بیت المقدس کی طرف استقبال کا حکم دیا اور بعد میں یہ حکم وحی کے ذریعہ منسوخ ہو گیا، یا بعد میں خود آپ کا اجتہاد بدل جایا کرتا تھا مثلاً پہلے آپ نے سقاء کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا بعد میں ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دیدی۔ ؎۱

شاہ صاحب کے ان بیانات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تمام امور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جواز بلکہ وقوع اجتہاد کے قائل ہیں خواہ دینی ہوں یا دنیوی یا حربی۔

اس کے ساتھ ہی شاہ صاحب اس کے بھی قائل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد غیر متبدل، بمنزلہ وحی کے ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

"واجتهاده صلى الله عليه وسلم بمنزلة الوحي لأن الله تعالى عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ" ؎۲

البتہ یہ بات ہنوز غور طلب ہے کہ شاہ صاحب جمہور میں سے احناف کے ہم خیال ہیں یا دوسرے علماء کے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ کہیں اس کی تصریح نہیں کی۔ لیکن ان کے مذکورہ بیانات سے یہی تاثر ہوتا ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بلا انتظار وحی مطلقاً اجتہاد کے قائل ہیں۔ اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ احناف و شوافع کے اختلاف کی صورت میں وہ عام طور پر شوافع کا ساتھ دیتے ہیں، اور اس مسئلہ میں تو عام اصحاب حدیث بھی شوافع کے ساتھ ہیں اس لئے قرین قیاس یہی ہے کہ شاہ صاحب کا مسلک بھی اس مسئلہ میں وہی ہو گا جو شوافع اور عام اصحاب حدیث کا ہے۔ واللہ اعلم

؎۱ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳ ؎۲ ایضاً ص ۱۲۸۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی نوعیت

واضح ہے کہ اجتہاد اور قیاس میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے یعنی قیاس اجتہاد ہوتا ہے، لیکن ہر اجتہاد قیاس نہیں ہوتا۔ قیاس اجتہاد کی صرف ایک شکل ہے اسی طرح جس طرح نصوص کی مرادات کی دریافت اور تعارض نصوص کی صورت میں ان کا حل وغیرہ بھی اجتہاد کی مختلف اشکال ہیں۔

عام مجتہدین کے اجتہاد میں یہ تمام صورتیں داخل ہوتی ہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جسے قیاس کہا جاتا ہے یعنی الحاق المسکوت بالمنطوق۔ [1]

شاہ صاحب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کو عام مجتہدین کے اجتہاد سے ممتاز قرار دیتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ان کی جو رائے ہے اس کا اظہار انہوں نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

"وليعلم أنه ليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطاً من المنصوص كما يظن بل أكثره أن يكون علّمه الله تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام فبيّن المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون" [2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد دو طرح پر ہوتا تھا۔

۱۔ منصوص سے استنباط، یہ وہی ہے جسے اصطلاحی قیاس کہا جاتا ہے یعنی الحاق المسکوت بالمنطوق۔

۲۔ شریعت کے عام مقاصد اور تشریع وتیسیر واحکام کے جو عام قوانین آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم تھے، ان کی روشنی میں اجتہاد۔

گویا ایک صورت تو یہ ہے کہ کوئی حکم منصوص طور پر موجود ہے اور پھر غیر منصوص کو اس منصوص حکم پر قیاس کرکے اس کا حکم مستنبط کر لیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی خاص منصوص حکم نہیں، جس پر غیر منصوص کو قیاس کیا جائے بلکہ شریعت کے عام مقاصد اور تشریع کے عام قوانین سامنے ہیں اور ان کی روشنی میں کوئی حکم مشروع فرما دیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی یہ دونوں صورتیں ہوا کرتی تھیں۔

---

[1] فواتح ج ۲ ص ۳۶۶، تحریر تیسیر ج ۴ ص ۱۹۳۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۸

لیکن اس بات کو شاہ صاحب نے بالکل واضح فرما دیا ہے کہ اجتہاد کی یہ دوسری صورت صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوسرے مجتہدین کے اجتہاد کی صورت صرف پہلی صورت ہوتی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"إذا أوحي إليه بحكم من أحكام الشرع وأخبر على حكمته وسببه كان ثابتاً لأن تلك المصلحة ونصبها علة يدير عليها الحكم وهذا ليس لنا منه نصيب وإنما قياس الأمة أن يعرف علة الحكم المنصوص عليه فيدير الحكم حيث دارت" [1]

کیا زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے؟

احناف کے نزدیک زمانہ کا ہر قسم کے مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے [2]۔ حنابلہ کے نزدیک کسی نہ کسی مجتہد کا وجود ہر زمانہ میں فرض کفایہ ہے [3]۔ یہ مجتہد کسی درجہ کا بھی ہو سکتا ہے حتی کہ مجتہد مستقل بھی [4]۔ مالکیہ کے نزدیک ہر زمانے میں مجتہد فی المذہب کا وجود ضروری ہے [5]۔ لیکن ابن حاجب اس مسئلہ میں احناف کے ہم خیال ہیں [6]۔ شوافع میں سے بعض لوگ احناف کے ساتھ ہیں مثلاً آمدی [7] رازی اور غزالی [8]۔ بعض شوافع حنابلہ کے ساتھ ہیں مثلاً استاذ ابو اسحق اور زبیری [9] اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہر زمانے میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۰۸

[2] تحریر ص ۵۴۰۔ بحر العلوم لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مجتہد مطلق تو ائمہ اربعہ کے ساتھ ختم ہوگیا۔ ان کے بعد کے لوگوں پر ان میں سے کسی ایک کی تقلید واجب ہے۔ اور علماء حنفیہ کے جو زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا صرف جائز نہیں واجب ہے۔ بحر العلوم نے اس پر سخت نکیر کی ہے اور اسے ہوس اور ضلال قرار دیا ہے۔ (فواتح ج ۲ ص ۳۹۹)

[3] شرح عضد ج ۲ ص ۳۰۸۔

[4] ابو زہرہ، اصول فقہ ۳۸۷۔ [5] ایضاً ص ۳۸۰۔

[6] تیسیر ج ۴ ص ۲۴۰۔ علامہ شاطبی لکھتے ہیں کہ جو مجتہدین نصوص سے استنباط یا تخریج مسائل کر سکیں ان سے زمانہ خالی ہو سکتا ہے اور چونکہ یہ کام مجتہد مطلق کا ہوتا ہے خواہ وہ مستقل ہو یا منتسب۔ اس لئے گویا شاطبی کے نزدیک ہو سکتا ہے کہ کوئی زمانہ ایسا ہو جس میں مجتہد مستقل ہو نہ منتسب۔ (موافقات ج ۴ ص ۳۸-۳۹)

[7] ج ۴ ص ۱۴۳

[8] ارشاد ص ۲۵۳

[9] ایضاً

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب اس مسئلہ میں ان شوافع کے ساتھ ہیں جو ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری مانتے ہیں۔

شاہ صاحب نے علامہ سیوطی کے حوالے سے ابن صلاح، نووی اور رافعی کے جو خیالات نقل کئے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے۔

۱ - چونکہ اجتہاد فرض کفایہ ہے اس لئے ہر زمانہ میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے۔

۲ - مجتہد مستقل کا وجود ہر زمانے میں ضروری نہیں بلکہ تیسری صدی ہجری کے بعد سے کوئی مجتہد مستقل پیدا نہیں ہوا۔

۳ - البتہ ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے، کیونکہ یہ فرض کفایہ مجتہد مقید سے پورا نہیں ہوتا۔

۴ - اگر کسی زمانے کے تمام لوگ اجتہاد کو ترک کر دیں تو سب گنہگار ہوں گے۔ [1]

اور بعینہٖ یہی خیالات شاہ صاحب کے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اجتہاد در ہر عصر فرض بالکفایہ است، و مراد از اجتہاد ایں جا نہ اجتہاد مستقل است مثل اجتہاد شافعی کہ در معرفت تعدیل و جرح رجال و معرفت لغت و نحو آں محتاج بغیرے دیگر نبود، و ہمچنیں در روایت مجتہداتِ مسبوق باجتہاد کسے، بل معرفت احکام شرعیہ از ادلہ تفصیلیہ و تفریع و ترتیب مجتہدات، اگرچہ بر طرز شاہ صاحب مذہبے بودہ باشد۔" [2]

واضح رہے کہ معرفت احکام شرعی...... تا ...... بودہ باشد" یہ کام نہ مجتہد مستقل کا ہے اور نہ مجتہد منتسب مقید کا۔ بلکہ یہ مجتہد مطلق منتسب کا کام ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا۔

گویا شاہ صاحب بھی ہر زمانے میں صرف مجتہد منتسب کا وجود فرض کفایہ مانتے ہیں۔ اور فرض کفایہ ماننے کے بعد شاہ صاحب کو یہ لکھنے کی ضرورت نہ تھی کہ اگر کسی زمانے کے تمام لوگ اجتہاد کو ترک کر دیں تو سب گنہگار ہوں گے۔ کیونکہ فرض کفایہ کا حکم ہی یہی ہے۔

---

[1] الانصاف ص ۶۵

[2] مقدمہ مصفیٰ ج ۱ ص ۱۱۔

شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرض کفایہ ہونے کی وجہ

شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرض کفایہ ہونے کی دو وجوہ ہیں۔

۱ - مسائل کثیرۃ الوقوع اور غیر محصور ہیں، ان میں احکام الٰہی کی معرفت واجب ہے اور جو مدون ذخیرہ ہمارے پاس موجود ہے وہ ناکافی ہے۔

۲ - اس مدون ذخیرہ میں بھی بڑے اختلافات ہیں اور دلائل کی طرف رجوع کے بغیر انہیں حل نہیں کیا جا سکتا [1]۔ ظاہر ہے کہ نئے پیش آمدہ مسائل کا شرعی حل دریافت کرنا اور اختلافات کی صورت میں ادلہ کی طرف رجوع کر کے ان کا حل دریافت کرنا، یہ کام مجتہد ہی کر سکتا ہے۔

---

[1] مقدمہ مصفیٰ ج ۱ ص ۱۱۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تقلید

تقلید کے معنی تقلید، لفظ قلادۃ سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی ہیں "ہار"۔ اس لئے تقلید کے لغوی معنی ہوں گے "ہار پہنا دینا"۔

اصطلاحی طور پر تقلید کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔

"العمل بقول الغیر من غیر حجة ملزمة" [1]

تقلید کا حکم شرعی فرعی مسائل میں [2] تقلید کے بارے میں حسب ذیل تین قول ملتے ہیں۔

۱ - مطلقاً ناجائز ہے، چنانچہ ابن حزم نے حرمت تقلید پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے [3]

۲ - مطلقاً واجب ہے، یہ بعض حشویہ کا مذہب ہے [3]

۳ - عامی کے لئے واجب ہے، مجتہد کے لئے حرام ہے، ائمہ اربعہ کے متبعین کی کثرت اسی کی قائل ہے۔

[1] آمدی ج ۴ ص ۲۲۶۔ اس تعریف میں "حجۃ ملزمۃ" کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے قول رسول یا اجماع کی طرف رجوع، یا عامی کا مفتی کی طرف یا قاضی کا قول عدول کی طرف رجوع اصطلاحاً تقلید نہیں کہلا سکتا اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک حجۃ ملزمۃ ہے۔

تقلید کی تعریف کے لئے حسب ذیل تعبیرات بھی اختیار کی گئی ہیں۔

(الف) العمل بقول من لیس قوله احدی الحجج بلا حجة۔ ابن ہمام، تحریر ص ۵۴۷۔

(ب) قبول قول القائل وانت لا تعلم من این قاله۔ المستصفی، محمد شوکانی، ارشاد ص ۲۶۵۔

[2] احکام کی دو قسمیں ہیں عقلی اور شرعی۔ عقلی مسائل میں تقلید جائز نہیں۔ مثلاً صانع عالم کی صفات کی معرفت (اللمع ص ۷۰، مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۳۰۵) جمہور کا یہی مسلک ہے (ارشاد ص ۲۶۷)۔ شرعی مسائل کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ مسائل جن کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین سے ہونا بداہۃً معلوم ہو مثلاً پانچوں نمازیں، زکوٰۃ، رمضان کا روزہ، حج کرنا وغیرہ، زنا اور شراب نوشی کی حرمت۔ ایسے مسائل میں بھی تقلید جائز نہیں۔ (اللمع ص ۷۰) — (۲) وہ مسائل جو نظر و استدلال کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے مثلاً عبادات، معاملات اور مناکحات وغیرہ کے فروع۔ تقلید کی گنجائش صرف انہی مسائل میں ہے۔ (ایضاً)

[3] و [3] و [4] ارشاد ص ۲۶۷

تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کا نظریہ شاہ صاحب نے اپنے زمانے میں جس جامد اور کورانہ تقلید کو ہر طرف کارفرما دیکھا تھا اس کے رد عمل کے طور پر ان کے یہاں اس مروجہ تقلید پر شدید تنقیدیں ملتی ہیں۔ چنانچہ تفہیمات میں فرماتے ہیں:-

واشهد لله بالله انه كفر بالله ان يعتقد رجل من الأمة ممن يخطئ ويصيب

ان الله كتب على اتباعه وان الواجب هو الذي يوجبه هذا الرجل . . . .

فلو ان حديثا صح وشهد بصحته المحدثون وعمل به طوائف فظهر فيه الامر ثم

لم يعمل به لان متبوعه لم يقل به فهو لعله الضلال البعيد" [1]

عقد الجید میں لکھتے ہیں۔

"والوجه الثاني (اى التقليد الحرام) ان يظن بفقيه انه بلغ الغاية القصوى فلا يمكن ان يخطئ، فمهما بلغه حديث صحيح صريح يخالف مقالته لم يتركه" [2]

حجۃ میں لکھتے ہیں۔

"ومنها (اى من اسباب التحريف) تقليد غير المعصوم اعني غير النبي الذي ثبتت عصمته، وحقيقته ان يجتهد واحد من علماء الأمة في مسألة فيظن متبعوه انه على الاصابة قطعا او غالبا فيردوا به حديثا" [3]

عقد الجید اور حجۃ دونوں میں لکھتے ہیں۔

"ہم کسی فقیہ پر ایمان نہیں لائے نہ اللہ نے نقد اس پر وحی کی ہے اور ہم پر اس کی اطاعت فرض قرار دی ہے اور نہ یہ کہ وہ معصوم ہے۔ اگر ہم ان میں سے کسی کی اقتدا کرتے ہیں تو صرف یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ وہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کا عالم ہے، پس جو بات بھی وہ کہے گا، یا تو وہ صریح کتاب و سنت کے مطابق ہوگی یا کسی طرح اس سے مستنبط ہوگی یا اس نے قرائن سے اطمینان قلب کے ساتھ یہ جان لیا ہوگا کہ اس صورت کا حکم اس علت سے وابستہ ہے اور اس بنا پر

[1] ج ۱ ص ۲۱۱ [2] عقد ص ۷۰، ۷۱

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۱۔

Toobaa-elibra .blogspot.com

اس نے غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کر لیا ہوگا، تو اس صورت میں گویا وہ یہ کہتا ہے کہ میرا گمان یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جہاں کہیں یہ علت پائی جائے وہاں یہ حکم ہوگا اور جسے قیاس کیا گیا ہے وہ اسی عموم کے تحت مندرج ہے۔ تو یہ صورت بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف منسوب ہے اگرچہ اس کی راہ میں بہت سے ظنون ہیں۔ اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو کوئی مؤمن کسی مجتہد کی تقلید نہ کرتا۔ چنانچہ اگر ہمارے پاس اس رسول معصوم کی کوئی حدیث، صحیح سند کے ساتھ پہنچے جس کی اطاعت اللہ نے ہم پر فرض کی ہے اور وہ حدیث اس کے مذہب کے خلاف ہو اور پھر بھی ہم اس حدیث کو ترک کر دیں اور اسی تخمین کی پیروی کئے جائیں تو ہم سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا اور جس روز لوگ رب العالمین کے سامنے کھڑے ہوں گے ہم کیا عذر پیش کر سکیں گے؟ [1]

یہ اور اس قسم کے تمام مواقع جہاں شاہ صاحب نے تقلید کی مخالفت کی ہے ہمیں اس واضح نتیجہ پر پہنچاتے ہیں کہ شاہ صاحب صرف اس تقلید کے خلاف ہیں جس میں کسی غیر نبی کو واجب الطاعت ہونے کا درجہ دیا جاتا تھا اور اس کے قول کے مقابلہ میں صحیح حدیث کو بھی رد کر دیا جائے۔ اس قسم کے اعتقاد اور اس قسم کی تقلید کو وہ کفر، دین میں تحریف، گمراہی اور حرام قرار دیتے ہیں۔ [2]

---

[1] عقد الجید ص ۳۰، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۶۔

[2] علماء میں سے بعض اہل حدیث حضرات نے شاہ صاحب کی اسی قسم کی تحریروں سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ وہ تقلید کے بالکل خلاف تھے۔ مولانا سوہدری نے حقیقت "ولی اللہ" (رسالہ) اور مولانا اسمٰعیل محمد دہلوی نے سیر (ص ۱۰۴، ۲۰۷) اور مولانا نوشہروی نے "تذکرۂ علمائے اہل حدیث" میں (ص ۲۹، ۳۰) جو کچھ لکھا اس کا حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب تقلید کے خلاف تھے اور انھوں نے تقلید کو ختم کرنے کی کوشش کی لیکن انھوں نے صراحت کے بجائے کنایات اور اظہار کے بجائے اخفاء سے کام لیا۔ اور مولانا سوہدری کی روایت کے مطابق اسی لئے شاہ صاحب اپنے مقصد میں پورے طور پر کامیاب نہ ہو سکے۔ ہماری گزارش یہ ہے کہ مولانا سوہدری کی روایت یہ بھی ہے کہ وہ قول سے عمل کے میدان میں نہ اتر سکے۔

مگر یا تقلید کے جواز کا اس کے حکم کے متعلق شاہ صاحب کی جو تحریر بالکل واضح ہیں ان حضرات کے نزدیک سب اخفاء میں ہیں یا نہ کہیں صحیح ہے اس کا فیصلہ آئندہ صفحات کو پڑھ کر ہر شخص خود کر سکتا ہے۔

[3] حالانکہ حدیث کے تعذر ترک کے معاملہ میں خود شاہ صاحب کا جو طریقہ تھا اس کے بارے میں شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں: "مذہب ما مختار حضرت والد ماجد خوب است یعنی اگرچہ ہم از مجتہدین یا آں عمل کرده باشد ترجیح حدیث است عمل کنند والا ترک۔" ہر جگہ کہ ایں را در سبب سکوت جہل انست۔ ملفوظات شاہ عبدالعزیز ص ۲۰۔ گویا اگر کسی ایک مجتہد کا قول بھی کسی حدیث کے مطابق نہ ہو تو خواہ وہ حدیث کسی درجہ ہی کی کیوں نہ ہو شاہ صاحب خود بھی ترک کر دیتے ہیں۔ شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث نا معیار ہوں گی۔ (ایضاً)۔

شاہ صاحب کے نزدیک تقلید کا جواز

لیکن جہاں تک نفس تقلید کا تعلق ہے، شاہ صاحب اس کے خلاف نہیں، وہ اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن حزم کے حرمت تقلید کے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جو شخص صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کو مانتا ہو اور صرف اسے حلال و حرام سمجھتا ہو جسے اللہ اور اس کے رسول نے حلال و حرام کر دیا ہے، لیکن چونکہ اسے یہ علم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا اور نہ اس کا علم کہ کلام نبوی سے استنباط کا کیا طریقہ ہے، اور اس بنا پر وہ کسی عالم راشد کی، یہ سمجھ کر پیروی کر لیتا ہے کہ جو کچھ وہ کہتا ہے یا جو فتوی وہ دیتا ہے وہ بظاہر درست ہے۔ اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا متبع بھی ہے۔ لیکن جب بھی وہ اپنی قائم کردہ رائے کے خلاف دیکھتا ہے تو کسی جدال یا اصرار کے بغیر فوراً اس کی تقلید ترک کر دیتا ہے۔ تو اس قسم کی تقلید کا کوئی شخص کیسے انکار کر سکتا ہے جبکہ استفتاء اور افتاء کا طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے مسلمانوں میں چلا آیا ہے۔" [1]

مذاہب اربعہ کی تقلید کے جواز پر امت کا اجماع

شاہ صاحب، نہ صرف یہ کہ خود تقلید کے جواز کے قائل ہیں، بلکہ اس کے جواز پر اجماع نقل کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جو مسئلہ اجماعی مسئلہ بن جائے، اس میں بڑی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ فرماتے ہیں۔

"ان هذه المذاهب الاربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الامة، او من يعتد به منها على جواز تقليدها الى يومنا هذا وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى لاسيما في هذه الايام التي قصرت فيها الهمم جدا واشربت النفوس الهوى واعجب كل ذي رأي برأيه۔" [2]

مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید

مذاہب اربعہ کی تقلید اور انھیں اختیار کرنے کے سلسلہ میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

"اگر قدرت تتبع کتب حدیث و آثار صحابہ و تابعین ندارد، لاچار است در تقلید

---

[1] عقد الجید ص ۳۹، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۱۔ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۵۴۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مذہب یا مذاہب اربعہ؟ [1]

مذاہب اربعہ کی تقلید کو شاہ صاحب نے اتنی اہمیت دی ہے کہ اس کے لئے مضمون نے عقد الجید میں ایک مستقل باب باندھا ہے۔ اس باب میں انھوں نے مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید کے ساتھ ساتھ انھیں ترک کرنے یا ان سے نکلنے کی شدت سے مخالفت کی ہے۔ ان کے خیال میں مذاہب اربعہ کو ماننے میں عظیم مصلحت اور ان سے اعراض کرنا موجب فساد ہے۔

اپنے اس خیال کی تائید میں شاہ صاحب نے تین دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ امت کا اس پر اجماع ہے کہ وہ شریعت کی معرفت میں سلف پر اعتماد کریں۔ اسی لئے اس معاملہ میں تابعین نے صحابہ پر اور تبع تابعین نے تابعین پر اعتماد کیا اور ان کے بعد یہی طریقہ قائم رہا کہ ہر طبقہ کے علما اپنے سے سابق علما پر اعتماد کرتے رہے۔ یہ طریقہ عقلاً بھی پسندیدہ ہے۔ اس لئے کہ شریعت کی معرفت یا تو نقل کے ذریعہ ہو سکتی ہے یا استنباط کے ذریعہ۔ نقل کی صحیح صورت اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہر طبقہ اپنے ماقبل طبقہ سے متصل طور پر لے۔ اور استنباط کے لئے یہ ضروری ہے کہ متقدمین کے مذاہب معلوم ہوں تاکہ کسی موقع پر ان کے اقوال سے خروج کی بنا پر خرق اجماع لازم نہ آئے اور تاکہ اپنے قول کی انہی کے قول پر بنا کرے اور اس معاملہ میں ان کے اقوال سے اعانت حاصل کر سکے۔ اس لئے کہ صرف، نحو، طب، شعر، لوہاری، بڑھئی اور رنگریزی کا پیشہ، غرض یہ کہ ہر صنعت صرف اس صورت میں حاصل ہوتی ہے جب اہل صنعت کی صحبت اختیار کی جائے۔ ان کی صحبت کے بغیر صنعت کا حصول اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عملاً ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

اور جب یہ متعین ہو گیا کہ اقاویل سلف پر اعتماد ضروری ہے تو یہ ضروری ہے کہ ان کے معتمد علیہ اقوال صحیح سند کے ساتھ مروی ہوں یا مشہور کتابوں میں مدون ہوں۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی خدمت کی جا چکی ہو یا بایں طور کہ ان کے محتملات میں سے راجح کو بیان کر دیا گیا ہو، بعض مواقع پر ان کے عموم کی تخصیص کر دی گئی ہو، بعض مواقع پر ان کے مطلق کو مقید کر دیا گیا ہو، ان کے مختلف فیہ مسائل میں جمع کی صورتیں تلاش کر لی گئی ہوں اور ان کی علتیں بیان کر دی گئی ہوں۔ ان امور کے بغیر ان پر اعتماد درست نہ ہوگا۔ اور آج مذاہب اربعہ کے سوا کسی اور مذہب کی یہ

---

[1] حجۃ اللہ ج ۱، ص ۲۲۰، بحث ۳۔

کیفیت نہیں۔ البتہ مذہب امامیہ اور مذہب زیدیہ میں بھی یہ صورت موجود ہے لیکن یہ لوگ اہل بدعت میں سے ہیں اس لئے ان کے اقوال پر اعتماد درست نہیں۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اتبعوا السواد الأعظم" اور چونکہ ان مذاہب اربعہ کے سوا تمام حق مذاہب فنا ہو چکے ہیں، اس لئے ان کا اتباع سواد اعظم کا اتباع ہوگا اور ان سے خروج، سواد اعظم سے خروج ہوگا۔

۳۔ یہ زمانہ چونکہ عہد رسالت سے دور ہے اور اسی لئے امانتیں ضائع ہونے لگی ہیں تو یہ جائز نہیں کہ ظالم قضاۃ یا ان مفتیوں کے اقوال پر اعتماد کیا جائے جو اپنی خواہشات نفس کے غلام ہیں تاوقتیکہ وہ اپنی بات کو صریحاً یا دلالۃً سلف میں سے کسی ایسے شخص کی طرف منسوب نہ کریں جو صدق، امانت اور دیانت میں مشہور ہو چکا ہے اور اس کا یہ قول محفوظ ہو۔ اور نہ اس شخص کے قول پر اعتماد جائز ہے جس کے متعلق ہمیں معلوم ہو کہ وہ مجتہد کے شرائط کا جامع نہیں۔ [1]

تقلید میں اعتدال رکھنا چاہیے

مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ تقلید میں اعتدال رکھنا چاہیے۔ اعتدال کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے تفصیل کے ساتھ جو لکھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی امام کی تقلید اس وقت تک کرنا چاہیے جب تک کہ ایک مسئلہ میں کوئی صحیح حدیث یا کوئی قوی دلیل اس کے مذہب کے خلاف نہ ملے۔ ورنہ اس مسئلہ میں تقلید کو ترک کر دینا چاہیے۔

شاہ صاحب کے نزدیک تقلید کا وجوب

شاہ صاحب صرف تقلید کے جواز ہی کے قائل نہیں بلکہ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ عقد الجید میں لکھتے ہیں۔

" اعلم أن تقليد المجتهد على وجهين واجب وحرام "

اس کے بعد انھوں نے تقلید واجب اور تقلید حرام کی تفصیل بیان کی ہے۔ تقلید واجب کو وہ

---

[1] عقد ص ۳۱، ۳۳۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ متاخرین نے ائمہ اربعہ کے سوا کسی اور کی تقلید منع کی ہے "لانضباط مذاهبهم وتقييد مسائلهم وتخصيص عمومها ولم يدر مثله في غيرهم الآن لانقراض أتباعهم وهو صحيح" (تحریر ص ۵۵۲)۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

"اتباع الروایۃ الدالۃ" کا نام دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ "جو شخص کتاب و سنت سے ناواقف ہے اس کے لئے یہ تو ممکن نہیں کہ بذات خود تتبع اور استنباط کرسکے۔ لازماً کسی فقیہ سے دریافت کرے گا کہ فلاں مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم کیا ہے۔ اور جب وہ فقیہ اسے بتلائے گا تو وہ اس کی اتباع کرے گا خواہ فقیہ کا یہ قول صریح نص سے ماخوذ ہو یا اس سے مستنبط ہو یا کسی منصوص پر مقیس ہو۔ یہ تمام صورتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہی کی صورتیں ہیں اگرچہ یہ روایت دلالۃً ہے۔ اور اس صورت کی صحت پر نہ صرف قرناً بعد قرنٍ پوری امت کا اتفاق رہا ہے بلکہ تمام امتیں اپنے شرائع کے بارے میں اس صورت پر متفق ہیں"۔[1]

امام معین کی تقلید کا وجوب اور اس کی وجہ

ایک موقع پر مجتہد معین کی تقلید کے وجوب کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:۔

"وبعد المائتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین باعیانہم وقل من کان لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان"۔[2]

یہ بات شاہ صاحب نے اس موقع پر لکھی ہے جہاں وہ اجتہاد و تقلید پر مورخانہ گفتگو[3] فرما رہے ہیں۔ اس موقع پر شاہ صاحب ایک بات یہ فرماتے ہیں کہ دوسری صدی ہجری تک لوگ

---

[1] عقد الجید ص ۱۲۹-۱۳۰۔ [2] الانصاف ص ۵۹۔

[3] شاہ صاحب نے متعدد مواقع پر (تفہیمات ج ۱ ص ۱۵۱، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۳-۱۵۴، الانصاف ص ۵۵-۷۰) تقلید یا عدم تقلید کے رواج کے بارے میں تاریخی نقطۂ نظر سے گفتگو فرمائی ہے لیکن ان کتابوں میں اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس میں باہم تضاد ہے۔

الانصاف میں لکھتے ہیں۔

(۱) "اعلم أن الناس کانوا فی المائۃ الاولیٰ والثانیۃ غیر مجمعین علی التقلید لمذہب واحد بعینہ" ص ۵۷۔

(۲) "وبعد المائتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین باعیانہم وقل من کان لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان" ص ۵۹۔

(۳) "وبالجملۃ فالتمذہب للمجتہدین سر الہمہ اللہ تعالیٰ العلماء وجمعہم علیہ من حیث یشعرون أو لا یشعرون" (ص ۶۳)

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری کے بعد لوگ تقلید پر مجتمع ہوگئے۔ اس سے قبل تقلید پر مجتمع نہ تھے۔ (باقی حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

یکسی معین مذہب کے مقلد تھے اور نہ ان پر کسی معین مذہب کی تقلید واجب تھی۔ دوسری صدی کے بعد لوگ عموماً کسی یکسی معین مذہب کے مقلد ہو گئے اور پھر یہ تقلید ان پر واجب ہو گئی۔

(بقیہ حاشیہ از صفحۂ گذشتہ) لیکن تفہیمات (ج ۱ ص ۱۵۱) میں لکھتے ہیں "وکان أوائل الامۃ قبل المائۃ الرابعۃ غیر متقیدین بمذہب واحد"۔

اسی طرح حجۃ میں لکھتے ہیں

(۱) "اعلم أن الناس کانوا قبل المائۃ الرابعۃ غیر مجمعین علی التقلید الخالص لمذہب واحد بعینہ" (ج ۱ ص ۱۵۲)

(۲) "وأول بعد القرنین حدث فیہم شیء من التخریج غیر أن أہل المائۃ الرابعۃ لم یکونوا مجتمعین علی التقلید الخالص علی مذہب واحد والتفقہ لہ والحکایۃ لقولہ کما یظہر من التتبع" (ایضاً)

(۳) "ثم بعد ہذہ القرون کان ناس آخرون ذہبوا یمیناً وشمالاً وحدث فیہم أمور (منہا) الجدل والخلاف فی علم الفقہ . . . (ومنہا) أنہم اطمأنوا بالتقلید ودب التقلید فی صدورہم دبیب النمل وہم لا یشعرون" (ایضاً ص ۱۵۳)۔

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے لوگ بھی مذہب معین کی تقلید پر مجتمع نہ تھے اور عمومی اور اجماعی تقلید کا دور چوتھی صدی کے بعد آیا۔

اس تضاد کے حل کے سلسلہ میں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ تفہیمات اور حجۃ میں علماء کی حالت کا بیان ہے اور الانصاف میں عوام کی حالت کا۔ اس لئے کہ الانصاف میں "وجمعہم علیہ" کی عبارت بتاتی ہے کہ علماء بھی اس اجتماع میں شامل تھے۔

اس تضاد کا جو ممکن حل ذہن میں ہے اس کے ذکر سے پہلے یہ بتانا ضروری ہے کہ "الانصاف" حجۃ کے بعد کی تصنیف ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حجۃ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"فعزمت علی تالیف کتاب اسمیہ غایۃ الانصاف فی بیان أسباب الاختلاف" . . . . . .

"ثم لم أتفرغ لہ الی ہذا الحین" (ج ۱ ص ۲۹۷)

یہ "غایۃ الانصاف" ہے جو عام طور سے "الانصاف" کے نام سے مشہور ہے کیونکہ حجۃ ہی میں شاہ صاحب نے اس کتاب کا موضوع اور اس کا خاکہ بھی بتایا ہے اور الانصاف کا وہی موضوع ہے اور اسی خاکہ پر مرتب ہے۔ ورنہ اگر یہ "الانصاف" کے سوا کوئی دوسری کتاب ہے تو اس کا ذکر شاہ صاحب کی تصانیف میں کہیں نہیں ملتا۔

(۲) "غایۃ الانصاف" کی تصنیف کا ذکر شاہ صاحب نے حجۃ میں صفحہ ۱۶۱ پر کیا ہے جبکہ تقلید پر تاریخی گفتگو صفحہ ۱۵۴ پر ختم ہو چکی۔

(باقی حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

شاہ صاحب کی اس بات پر بادی النظر میں جو اعتراض ہوتا ہے اسے خود شاہ صاحب نے اٹھایا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"اگر تم یہ اعتراض کرو کہ شریعت کے ایک ہوتے ہوئے یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک چیز ایک زمانے میں تو واجب نہ ہو، اور دوسرے زمانے میں واجب ہو جائے اس لئے تم نے جو یہ کہا ہے کہ مجتہد مستقل کی تقلید پہلے واجب نہ تھی، پھر واجب ہو گئی، تمہاری ان دونوں باتوں میں تناقض اور تنافی ہے۔ تو میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ واجب اصلی در اصل یہ ہے کہ امت میں ایسے لوگ ہونے چاہئیں جو فرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے جانتے ہوں، اس پر اہل حق کا اتفاق ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ واجب کا مقدمہ بھی واجب ہوا کرتا ہے، اور جب واجب کے کئی طریقے ہوں تو بغیر کسی تعیین کے ان میں سے ایک طریقہ کی تحصیل واجب ہے، اور جب ایک طریقہ متعین ہو جائے تو صرف وہی طریقہ واجب ہوگا۔

مثلاً اگر کوئی شخص کسی ایسے شدید مخمصہ میں گرفتار ہو کہ اسے اپنی ہلاکت کا خوف ہو اور اس مخمصہ کے دفعیہ کی کئی صورتیں ہوں مثلاً کھانا خریدنا یا جنگل سے پھل چننا یا شکار کرنا، تو اس پر واجب ہوگا کہ بلا تعیین ان میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کرے۔ لیکن اگر وہ کسی ایسی جگہ ہو جہاں نہ شکار ہے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) جب یہ ثابت ہو چکا کہ شاہ صاحب نے الانصاف عقد الجید کے بعد لکھی ہے تو یہ بات ظاہر ہے کہ تقلید کے بارے میں جو گفتگو کی ہے، وہ اس گفتگو سے موخر ہے جو حجۃ میں کی ہے تو معلوم ہوا کہ الانصاف میں شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے وہی ان کی آخری تحقیق ہے۔

باوجودیکہ حجۃ میں، کما یظہر من التتبع، کے الفاظ ہیں کہ شاہ صاحب کی یہ رائے بھی تتبع اور تحقیق پر مبنی ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ مزید تتبع اور تحقیق نے شاہ صاحب کو اس نتیجہ پر پہنچایا ہو جو الانصاف میں مذکور ہے۔ بہر حال تقلید کے ادوار کے بارے میں شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

۱۔ دوسری صدی ہجری سے قبل لوگ مذہب معین کے پابند نہ تھے۔

۲۔ دوسری صدی ہجری کے بعد مذہب معین کے پابند ہو گئے۔

۳۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد تقلید میں مزید رسوخ ہوا۔

۴۔ اس کے بعد جو زمانہ بھی آیا اس میں تقلید میں اضافہ اور شدت ہوتی گئی۔

۵۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ لوگوں نے دین میں غور کرنا چھوڑ دیا اور اس پر مطمئن ہو گئے کہ "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون"

(حجۃ ص ۱۵۴)

نہ پھل تو اس پر کھانے کے لئے مال کا صرف کرنا واجب ہوگا۔

بالکل اسی طرح سلف کے سامنے تو اس واجب کی تحصیل کے کئی طریقے تھے اور ان پر یہ واجب تھا کہ بلا تعیین ان میں سے کسی ایک طریقہ کو اختیار کریں۔ اس کے بعد ایک کے سوا تمام طریقے مسدود ہو گئے۔ لہٰذا صرف یہی ایک مخصوص طریقہ باقی رہ گیا۔

سلف کتابت حدیث نہ کرتے تھے، لیکن آج کتابت حدیث واجب ہے کیونکہ ان کتب کی معرفت کے سوا روایت حدیث کی آج اور کوئی صورت نہیں۔

سلف نحو و لغت میں مشغول نہ ہوتے تھے کہ عربی ان کی زبان تھی اور وہ ان فنون کے محتاج نہ تھے لیکن آج، عرب اول کے عہد کی دوری کی وجہ سے لغت عربی کی معرفت واجب ہے۔ اس کے اور بھی بہت سے شواہد ہیں۔

امام معین کی تقلید کو اسی پر قیاس کرنا چاہئے کہ کبھی یہ واجب نہیں ہوتی، اور کبھی واجب ہو جاتی ہے۔

ہند اور ماوراء النہر میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تقلید کے وجوب کی صورت

سلسلۂ کلام کو جاری رکھتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر ہندوستان و ماوراء النہر کے کسی ایسے شہر میں کوئی عامی ہو جہاں نہ شافعی، مالکی اور حنبلی علماء میں سے کوئی عالم ہو اور نہ ان مذاہب کی کتابیں ہوں، تو اس کے لئے واجب ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تقلید کرے۔ اس کے لئے اس مذہب سے خروج حرام ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ خروج ایسا ہوگا گویا اپنی گردن سے شریعت کا حلقہ اتار پھینکا اور اس صورت میں وہ بیکار اور مہمل ہو کر رہ جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص حرمین میں ہو جہاں اس کے لئے تمام مذاہب کی معرفت آسان ہے، تو اس کے لئے یہ کافی نہ ہوگا کہ بغیر اعتماد کے محض ظن کے حوالے کسی چیز کو لے لے۔ نہ یہ کافی ہوگا کہ عوام کی زبان سے سنے پر کفایت کرے اور نہ یہ کہ کسی غیر مشہور کتاب سے لے لے۔

آخر میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں النہر الفائق شرح کنز الدقائق میں مذکور ہیں۔[1]

لہ الانصاف ص ۶۹، ۷۱

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کن لوگوں کے لئے تقلید واجب ہے

اجتہاد و تقلید کے اعتبار سے ہم پوری امت کو حسب ذیل چار طبقات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱ - وہ لوگ جو تمام ابواب شرع میں مجتہد ہوں۔

۲ - وہ لوگ جو بعض ابواب یا بعض مسائل شرع میں مجتہد ہوں، تمام میں نہیں۔

۳ - وہ علماء جنھیں اجتہاد کا منصب حاصل نہ ہو لیکن انھیں بعض وہ علوم آتے ہوں جو اجتہاد میں معتبر ہیں۔

۴ - عامی محض جسے اجتہاد میں معتبر علوم میں سے کوئی علم نہ آتا ہو۔

- پہلے طبقہ کے لئے تقلید حرام ہے۔[1]

- دوسرے طبقہ کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل نہیں، ان کے نزدیک ان لوگوں کے لئے تقلید مطلقاً واجب ہے۔ اور جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں اور یہی صحیح مسلک ہے، ان کے نزدیک جن مسائل میں انھوں نے اجتہاد کے بعد کوئی رائے قائم کرلی ہے، ان میں ان کے لئے تقلید حرام ہے اور جن مسائل میں اجتہاد کے بعد کوئی رائے قائم نہیں کی، ان میں تقلید واجب ہے۔[2]

- تیسرے طبقہ کے بارے میں صحیح اور راجح یہ ہے کہ ان کا حکم وہی ہے جو عامی کا ہے۔[3] اور اصولیین میں سے محققین کے نزدیک ان کے لئے تقلید واجب ہے۔[4] چنانچہ ابن حاجب لکھتے ہیں کہ: غیر المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالمًا:[5]

- چوتھے طبقہ کے لئے تقلید واجب ہے۔[6]

البتہ تیسرے اور چوتھے طبقہ کے بارے میں بغداد کے بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ جب تک انھیں کسی دلیل سے مجتہد کے اجتہاد کی صحت نہ معلوم ہو جائے، ان کے لئے تقلید جائز نہیں۔[7]

---

[1] جمع ج ۲ ص ۳۶۳ [2] تحریر ص ۵۲۹

[3] آمدی ج ۳ ص ۲۲۷، مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۸۳، ۱۰ ابہاج ج ۳ ص ۱۸۶۔

[4] آمدی ج ۳ ص ۲۰۰۔ المسالک ضعیف قول یہی ہے کہ چونکہ عالم میں دلیل سے حکم اخذ کرنے کی صلاحیت ہے اس لئے اس پر تقلید واجب نہیں (جمع محلی ج ۲ ص ۳۹۳)۔ [5] مختصر ابن حاجب (مع شرح) ج ۲ ص ۲ غیر مجتہد کی تین قسمیں ہو سکتی ہیں (۱) عامی محض جسے کوئی علم نہ آتا ہو۔ (۲) وہ عالم جسے اجتہاد میں معتبر بعض علوم آتے ہوں (۳) وہ عالم جسے اجتہاد میں معتبر علوم کے علاوہ دوسرے علوم آتے ہوں — ان میں عامی محض تو عامی ہے ہی، باقی دونوں اقسام بھی عامی ہی کے حکم میں ہیں۔ [6] آمدی ج ۴ ص ۲۴۰۔ [7] ایضاً۔

اگر غور کیا جائے تو یہ چاروں طبقات صرف دو طبقات میں سمٹ آتے ہیں۔ (۱) مجتہد۔ اور (۲) عامی۔ اور ان کا حکم یہ نکلتا ہے کہ مجتہد کے لئے تقلید حرام ہے اور عامی کے لئے واجب۔ اور جیسا کہ معلوم ہو چکا، ائمہ اربعہ کے متبعین کی اکثریت اسی کی قائل ہے۔[1]

شاہ صاحب مجتہد کے لئے تقلید کو حرام قرار دیتے ہیں، خواہ وہ ایک ہی مسئلہ میں مجتہد کیوں نہ ہوں چنانچہ علامہ ابن حزم کی اس بات کا کہ تقلید حرام ہے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابن حزم کی یہ بات: انما يتمشى من له ضرب من الاجتهاد ولو في مسئلة واحدة۔[2]

اس سے معلوم ہوا کہ مجتہد کے لئے تقلید حرام ہے، جو شخص تمام مسائل میں مجتہد ہو اس کے لئے تمام مسائل میں اور جو صرف ایک مسئلہ میں مجتہد ہو اس کے لئے اسی ایک مسئلہ میں۔

علماء جنھیں ان علوم کے تمام انواع حاصل نہ ہوں جو اجتہاد کے لئے شرط ہیں ان کے لئے لکھتے ہیں۔

• واذا لم يجمع نوعًا من هذه الانواع فسبيله التقليد:[3]

پھر آگے لکھتے ہیں۔

• ويجب على من لم يجمع هذه الشرائط تقليده فيما يعن له من الحوادث:[4]

گویا ایسے علماء کو جنھیں اجتہاد میں معتبر بعض علوم آتے ہوں شاہ صاحب حکم کے اعتبار سے عامی کی فہرست میں لے آتے ہیں اور ان کے لئے تقلید کو واجب قرار دیتے ہیں۔

غیر مجتہد علماء کے، شاہ صاحب کے نزدیک، تقلید کے حکم میں، عامی جیسے ہونے کی، تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شاہ صاحب نے ایک موقع پر أخذ بالمذاهب الاربعة کے چار مراتب بیان کئے ہیں (۱) مرتبہ مجتہد مطلق منتسب۔ (۲) مرتبہ مجتہد فی المذہب۔ (۳) مرتبہ تبحر فی المذہب (۴) عامی صرف۔[5]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تبحر فی المذہب جو سب سے آخری درجہ کا مجتہد ہوتا ہے، سے نیچے کے تمام لوگ عامی صرف کی فہرست میں آتے ہیں کیونکہ تبحر فی المذہب اور عامی صرف کے درمیان شاہ صاحب نے اور کوئی مرتبہ نہیں بیان کیا۔

---

[1] ارشاد ص ۲۶۷ [2] عقد الجید ص ۳۶، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۵

[3] عقد الجید ص ۹۔ [4] ایضاً [5] ایضاً ص ۱۰

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حجۃ میں ایک موقع پر آخری درجہ کے مجتہد کا حال بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ

"وأما دون ذلك من الناس فمذهبه فيما يرد عليه كثيرا أخذه عن أصحابه وآبائه وأهل بلده من المذاهب المتبعة" [1]

اور عامی کے لئے تو شاہ صاحب تقلید کو واجب قرار دیتے ہی ہیں۔

گویا اس مسئلہ میں شاہ صاحب کا وہی مسلک ہے جو ائمہ اربعہ کے اکثر متبعین کا ہے۔

کن لوگوں کے لئے تقلید حرام ہے

شاہ صاحب چار قسم کے لوگوں کے لئے تقلید کو حرام قرار دیتے ہیں [2]

۱ - وہ شخص جسے خود ایک گونہ اجتہاد حاصل ہو خواہ ایک ہی مسئلہ میں ہو۔ [3]

۲ - وہ شخص جس پر صاف ظاہر ہو گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم دیا اور اس کی ممانعت فرمائی۔ اور اسے یہ بھی معلوم ہو جائے کہ یہ امر و نہی منسوخ بھی نہیں۔ بایں طور کہ وہ مسئلہ میں احادیث اور مخالف اور موافق کے اقوال کا تتبع کرے اور اسے منسوخ نہ پائے۔ یا یہ دیکھے کہ علوم میں تبحر رکھنے والوں کا جم غفیر اسی کو اختیار کرتا ہے اور مخالف کے پاس، قیاس یا استنباط جیسے دلائل کے سوا اور کوئی حجت نہیں۔ تو ایسی صورت میں باطنی نفاق یا ظاہری حماقت کے سوا، حدیث کی مخالفت کا اور کوئی سبب نہیں ہو سکتا۔ [4]

ظاہر ہے کہ یہ بات شاہ صاحب نے اس عالم کے لئے کہی ہے جس کا مقام مجتہد کی سطح سے پست اور عامی کی سطح سے بلند ہو۔ مجتہد کی سطح سے پست اس لئے کہ مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کا جو خیال ہے، اسے وہ پہلے ظاہر فرما چکے، اور عامی کی سطح سے بلند اس لئے کہ ارشاد نبوی کے عدم نسخ کا ان ذرائع سے علم، جو شاہ صاحب نے تحریر کئے ہیں، عامی کو نہیں ہو سکتا۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۵۴۔ [2] ان چاروں قسم کے اشخاص کے لئے حرمت تقلید کا ذکر شاہ صاحب نے اس موقع پر کیا ہے جہاں وہ علامہ ابن حزم کے حرمت تقلید کے قول پر بحث فرما رہے ہیں۔

[3] عقد الجید ص ۳۶۔ حجۃ ج ۱ ص ۱۵۵۔ [4] ایضاً۔

۳ - وہ عامی جو ایک معین فقیہ کی تقلید کرتا ہے، لیکن یہ سمجھتا ہے کہ اس جیسے شخص سے خطا ممکن نہیں، اور اس نے جو کچھ کہا ہے وہ یقیناً صحیح ہے، اور اس نے دل میں ٹھان لیا ہو کہ کسی صورت میں اس کی تقلید وہ نہ چھوڑے گا، اگرچہ اس کے خلاف دلیل ہی کیوں نہ سامنے آ جائے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایسا شخص "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله" کا مصداق ہے۔ [1]

۴ - جو شخص اسے جائز نہ سمجھتا ہو کہ مثلاً کوئی حنفی کسی شافعی سے یا کوئی شافعی کسی حنفی سے مسئلہ دریافت کر لے، یا کوئی حنفی کسی شافعی امام کی تقلید کر لے۔ کیونکہ ایسے شخص نے قرون اولیٰ کے اجماع کے خلاف بھی کیا اور تابعین کی مخالفت بھی کی۔ [2]

شاہ صاحب کی یہ بات عامی پر بھی صادق آتی ہے اور اس عالم پر بھی جو مجتہد کی سطح سے نیچے درجہ کا ہو۔

اس پوری گفتگو کا خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہد کے لئے ہر صورت میں اور عالم اور عامی کے لئے صرف ان چار خاص صورتوں میں تقلید حرام ہے۔

اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ عام حالات میں شاہ صاحب عالم اور عامی کے لئے تقلید کو واجب قرار دیتے ہیں۔

عامی کا حکم

۱ - عامی کو اگر کوئی واقعہ پیش آئے اور اس میں وہ کسی مجتہد سے فتویٰ لے کر اس پر عمل بھی کر لے تو اس پر سب کا اتفاق ہے [3] اور شاہ صاحب بھی یہی لکھتے ہیں کہ اب اس کے لئے جائز نہیں کہ اس سے رجوع کر کے کسی دوسرے مجتہد کے فتویٰ پر عمل کرے۔ [4]

لیکن اگر اس واقعہ کے علاوہ کوئی دوسرا واقعہ پیش آئے تو جس مفتی سے پہلے فتویٰ لیا تھا اس کے علاوہ دوسرے مفتی سے فتویٰ لینا جائز ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے لیکن مختار یہ ہے کہ جائز ہے [5] اور شاہ صاحب بھی اسے جائز لکھتے ہیں۔ [6]

---

[1] عقد ص ۳۹ حجۃ ج ۱ ص ۱۵۵۔ [2] عقد ص ۳۸، ۳۹، حجۃ

[3] مختصر ابن حاجب مع شرح عضد ج ۲ ص ۳۰۶۔ تحریر ص ۵۵۱۔ [4] عقد ص ۷۸۔

[5] مختصر ابن حاجب والمسلّم [6] عقد ۷۹۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یہ حکم ہر عامی کے لئے ہے خواہ اس نے کسی معین مذہب کا التزام کیا ہو یا نہ کیا ہو۔[1]

۲۔ عامی اگر کسی معین مذہب کا پابند ہے تو اس کے لئے اس مذہب کی مخالفت جائز ہے یا نہیں، اس میں بھی اختلاف ہے لیکن علامہ نووی اور ان ہی کے حوالے سے شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہا کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس کے لئے اس مذہب کی مخالفت جائز نہیں۔[2]

۳۔ عامی اگر کسی معین مذہب کا پابند نہیں تو اسے یہ اختیار ہے یا نہیں کہ جس مذہب کی چاہے تقلید کرے۔ اس میں بھی اختلاف ہے۔ لیکن مختار یہ ہے کہ جائز ہے۔[3]

شاہ صاحب نووی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف دراصل اس پر مبنی ہے کہ آیا عامی کے لئے مذہب معین کا التزام ضروری ہے یا نہیں۔ الکیا ہراسی مذہب معین کی تقلید کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[4] صاحب جمع الجوامع نے بھی اسے واجب کہا ہے۔[5] لیکن نووی کہتے ہیں کہ دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ کسی معین مذہب کی تقلید ضروری نہیں بلکہ تلقط رخص کے بغیر جس سے چاہے فتوی لے لے۔[6]

نووی نے بتقاضائے دلیل جو بات کہی ہے۔ اس کے دو جز ہیں۔ (۱) کسی مذہب معین کی تقلید ضروری نہیں۔ (۲) تلقط رخص کے بغیر جس سے چاہے فتوی لے۔

اس کے دوسرے جز پر تو بعد میں گفتگو کی جائیگی۔ لیکن جہاں تک پہلے جز کا تعلق ہے اس میں شاہ صاحب نووی کے ہم خیال ہیں اور اس معاملہ میں انھوں نے نووی ہی کے قول پر اعتماد کیا ہے۔[7]

۴۔ شاہ صاحب کو ہر جگہ کے عوام سے شکایت ہے کہ متقدمین کے مذاہب میں سے کسی ایک کے مذہب کے اس طرح پابند ہو جاتے ہیں کہ اس کے مذہب سے نکلنے کو ایسا سمجھتے ہیں گویا ملت سے نکل جانا۔ گویا وہ شخص کوئی نبی ہے جسے ان کے لئے بھیجا گیا تھا۔[8]

---

[1] عقد ص ۷۵، ۷۶، بحوالہ ابن الحاجب۔

[2] شرح المہذب ج ۱ ص ۵۵، عقد ص ۸۹۔

[3] شرح عضد ج ۲ ص ۳۰۹

[4] شرح المہذب ج ۱ ص ۵۵۔ عقد ص ۸۹۔

[5] عقد ص ۷۹۔

[6] عقد ص ۷۹، ۸۹۔ علامہ نووی لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف صرف عامی کے بارے میں نہیں بلکہ وہ فقہا جو مرتبۂ اجتہاد کو نہیں پہنچے اور وہ علما جو فقہ کے سوا دوسرے علوم کے حامل ہوں ان سب کے بارے میں یہی اختلاف ہے۔ (شرح المہذب حوالہ سابق)

[7] عقد ص ۷۹، ۸۹۔

[8] تفہیمات ج ۱ ص ۱۵۱۔

شاہ صاحب نووی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ اگر عامی نے کسی معین مذہب کی پابندی کر لی تو بھی اس کے لئے اس مذہب سے نکلنا جائز ہے۔[1]

اس سلسلہ میں عام طور پر احناف کا بھی یہی مسلک ہے[2] البتہ جواز کے لئے اس شرط کا اضافہ ضروری ہے کہ کبھی کا قصد نہ ہو۔[3]

تتبع رخص اور اختیار اخف جائز ہے یا نہیں

اس مسئلہ میں کہ تتبع رخص اور اختیار اخف جائز ہے یا نہیں حسب ذیل تین قول ملتے ہیں۔

۱۔ جائز ہے۔

۲۔ جائز نہیں۔

۳۔ اگر مسئلہ میں ایک مذہب کے مطابق عمل کر لیا ہے تو جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔[4]

شاہ صاحب تتبع اور تلقط رخص کو نہ صرف جائز بلکہ حسن قرار دیتے ہیں۔[5]

اس مسئلہ میں اصل حقیقت تک پہنچنے کے لئے سب سے پہلے اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ تلقط رخص اور اختیار اخف کی وجوہ کیا کیا ہو سکتی ہیں۔

ایک شخص اگر ایسا کرتا ہے تو اس کی حسب ذیل وجوہ ہو سکتی ہیں۔

۱۔ رخصت اور اخف ہی دلیل کی رو سے اقوی یا احوط ہے۔

۲۔ دلیل کی رو سے تو وہ اقوی و احوط نہیں بلکہ صریح اور صحیح دلیل اس کے خلاف ہے، یا دلائل کے اعتبار سے جانبین مساوی ہیں، یا اسے دلائل کی رو سے قوت و ضعف کے بارے میں کوئی علم نہیں لیکن اخف اس کی خواہش نفس کے مطابق ہے۔

۳۔ دلائل کی رو سے جانبین مساوی ہیں، یا دلائل کا اسے کچھ علم نہیں اور وہ یہ دیکھتا ہے کہ ایک

---

[1] عقد ص ۷۹

[2] فواتح ج ۲ ص ۴۰۶، تیسیر ج ۴ ص ۲۵۴۔

[3] فواتح حوالہ سابقہ

[4] ارشاد، ص ۲۷۲۔ ابو اسحاق مروزی نے اخف کو اختیار کرنے والے کو فاسق کہا ہے لیکن دوسرے حضرات نے فاسق نہیں کہا۔ مثلاً ابن ابی ہریرہ۔ امام غزالی لکھتے ہیں تتبع الرخص میل مع اہواء النفوس (موافقات ج ۴ ص ۱۰۱) ابن عبد البر نے عامی کے لئے تتبع رخص کے عدم جواز پر اجماع کا دعوی کیا ہے (تیسیر ج ۴ ص ۲۵۴) واضح رہے کہ یہ مسئلہ عامی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عالم غیر مجتہد حتی کہ متبحر فی المذہب تک اس میں شریک ہیں۔

[5] ازالہ ج ۱ ص ۱۲۳۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مسئلہ میں ایک مذہب آسانی ہے دوسری جگہ دشواری، تو جانبین کو شریعت کا حکم سمجھتے ہوئے اخف کو اختیار کرلیتا ہے۔

ظاہر ہے کہ دلیل کی رو سے جانبین میں کسی کے قوت، ضعف یا تساوی کو معلوم کرنا، یہ عامی محض کا کام نہیں۔ اور اگر کسی صاحب علم ونظر نے یہ معلوم کرلیا کہ جانب اخف اقوی واحوط ہے تو قدوری، ابن صلاح، ابن حمدان اور بہت سے علما اختیار اخف کو جائز کہتے ہیں [1]۔ اور شاہ صاحب بھی اسے نہ صرف جائز بلکہ مختار کہتے ہیں [2]۔ بلکہ شاہ صاحب تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر صرف اتنا معلوم ہو جائے کہ نص قرآن، نص حدیث، اجماع سلف اور قیاس جلی اس سے مانع نہیں، تو بھی اختیار اخف جائز ہے [3]۔

اور اگر عامی محض اختیار اخف کرتا ہے تو اس کی صرف دو وجوہ ہو سکتی ہیں: یا تو اتباع ہوی میں ایسا کر رہا ہے، یا محض یہ سمجھ کر اخف کو اختیار کرنا چاہتا ہے کہ جب دونوں شریعت ہی کے حکم ہیں تو اخف کو کیوں نہ اختیار کرلوں، اور اس میں صرف خلوص کو دخل ہے، اتباع ہوی کو مطلق دخل نہیں۔

اگر کوئی شخص اتباع ہوی کی وجہ سے ایسا کرنا چاہتا ہے تو اسے کوئی بھی جائز قرار نہیں دیتا، کیونکہ انسان اتباع شریعت کا مکلف ہے نہ کہ اتباع ہوی کا۔

خود شاہ صاحب نے بھی اتباع ہوی اور طلب رخص کی وجہ سے ایسا کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے [4]۔ اور اگر دوسری وجہ ہے تو اسی کو شاہ صاحب حسن کہتے ہیں اور اپنے مسلک کے سلسلہ میں حسب ذیل تائیدات پیش کرتے ہیں:-

۱- مصابیح میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان الدین یسر ولن یشاد الدین أحد إلا غلبہ فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعینوا بالغدوۃ والروحۃ وشیئ من الدلجۃ [5]

---

[1] تیسیر ج ۴ ص ۲۵۴۔
[2] عقد ص ۹۴ بسلسلہ تبحر فی المذہب
[3] ازالہ ج ۱، ص ۱۳۳
[4] ایضاً
[5] ایضاً

۲- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔
"إذا أمرتکم بشیئ فأتوا منہ ما استطعتم" [1]

۳- بغوی نے عمیرہ سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ستر سے زیادہ صحابہؓ کو دیکھا ہے، میں نے ان کے مقابلہ میں سیرت کے اعتبار سے آسان اور تشدید کے اعتبار سے سب سے کم کسی قوم کو نہیں پایا [2]

۴- ابراہیم کہتے ہیں کہ جب تمہیں اسلام کی دو باتیں پہنچیں تو ان میں سے جو زیادہ آسان ہو اسے اختیار کرو [3]

۵- شعبی کہتے ہیں کہ جب تمہارے سامنے دو صورتیں ہوں تو اسے اختیار کرو جو زیادہ آسان ہو جو زیادہ آسان ہوگی وہی حق سے زیادہ قریب ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔
"یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" [4]

۶- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جس معاملہ میں اختیار دیا جاتا تھا، آپ اس میں سے آسان کو اختیار فرماتے تھے، بشرطیکہ اس میں گناہ نہ ہو [5]

۷- ابن ہمام کہتے ہیں کہ میں نہیں سمجھتا کہ عقل یا نقل میں سے کوئی چیز بھی اس کی مانع ہے اگر کوئی شخص کسی مجتہد برحق کے قول میں سے اخف کو اختیار کرلیتا ہے تو میرے علم میں نہیں کہ شریعت نے اس کی مذمت کی ہو، دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہی باتوں کو پسند فرماتے تھے جو آپ کی امت پر سہولت کی ہوں [6]

جہاں تک عامی کا تعلق ہے، اگر غور کیا جائے تو حسب ذیل تین مسائل اپنی نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہیں:-

۱- جو عامی کسی معین مذہب کا پابند نہ ہو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ جس مسئلہ میں جس مذہب پر چاہے عمل کرلے؟

---

[1] عقد ص ۹۳
[2] ایضاً
[3] ازالہ ج ۱، ص ۱۳۳
[4] ایضاً
[5] عقد ص ۹۱۔
[6] عقد ص ۹۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲ — جو عامی مذہب معین کا پابند ہو، کیا اس کے لئے جائز ہے کہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرے؟

۳ — عامی کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ مذاہب اربعہ سے تتبع رخص کرے۔

اور جس طرح یہ تینوں مسائل اپنی نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہیں اپنے حکم کے اعتبار سے بھی یکساں ہیں۔ یعنی تینوں کے حکم میں یکساں اختلاف ہے کہ

(۱) جائز ہے۔

(۲) جائز نہیں۔

(۳) اگر مسئلہ پر عمل کر لیا ہے تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔ [۱]

حقیقت یہ ہے کہ ان تینوں مسائل میں بھی اختلاف کی اصل بنیاد یہی ہے کہ عامی کے لئے مذہب معین کا التزام ضروری ہے یا نہیں۔

اور جہاں تک مذہب معین کے التزام یا عدم التزام کے بارے میں علماء کے اختلاف کا تعلق ہے سچی بات یہ ہے کہ یہ اختلاف کسی عمیق نظریاتی اختلاف پر مبنی نہیں۔

کیونکہ جب ایک عامی کے لئے کسی نہ کسی مذہب کی تقلید ہی ضروری ہے تو اگر وہ کسی معین مذہب کی تقلید نہیں کرنا چاہتا تو اس کی وجہ عموماً اس کے سوا کچھ نہیں ہوتی کہ وہ جس مذہب میں جو مسئلہ اس کی خواہش کے مطابق ہو اسے اختیار کرنا چاہتا ہے۔ اور اتباع ہوا بالاتفاق ممنوع ہے۔

پس جن لوگوں نے عوام کی اس کمزوری کا لحاظ کیا انھوں نے مذہب معین کے التزام کو ان کے لئے ضروری قرار دیدیا تاکہ اتباع شریعت کے پردے میں اتباع ہوی نہ کی جا سکے۔

---

[۱] متعلقہ تفاصیل کے لئے دیکھئے مختصر ابن حاجب و شرح عضد ج ۲ ص ۳۰۹ و ارشاد ص ۲۷۲۔

چنانچہ علامہ نووی نے الکیا ہراسی کے قول کی، جو مذہب معین کے التزام کو ضروری قرار دیتے ہیں یہ وجہ بیان کی ہے:

• لو جاز اتباع ای مذھب شاء لافضی الی ان یتلقط رخص المذاھب متبعا ھواہ ویتخیر بین التحلیل والتحریم والوجوب والجواز وذلک یودی الی انحلال ربقۃ التکلیف۔ [۱]

اور جن لوگوں نے مذہب معین کے التزام کو ضروری قرار نہیں دیا، انھوں نے بھی عدم اتباع ہوی کی شرط لگا دی . . . . . اس لئے نتیجہ کے طور پر بالعموم دونوں رایوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ اتباع ہوی جس کا منشا نہ ہو وہ "یک در گیر و محکم گیر" کے اصول سے تجاوز ہی کیوں کرے گا۔

عامی کے لئے تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کے خیالات کا خلاصہ

شاہ صاحب عامی کے لئے مذاہب اربعہ کی تقلید تک محدود رہنے کو تو واجب قرار دیتے ہیں، لیکن مذہب معین کی پابندی اس کے لئے ضروری نہیں سمجھتے، بجز اس صورت کے کہ وہ عامی جس جگہ موجود ہے وہاں ایک مذہب کے عالم یا علماء کے سوا کسی دوسرے مذہب کا کوئی عالم موجود ہی نہ ہو۔ نیز وہ اسے جائز سمجھتے ہیں کہ عامی نے اگر ایک مذہب کا التزام کر لیا ہے تو چند مسائل میں وہ کسی دوسرے عالم کی تقلید کرے بشرطیکہ مقصد اتباع ہوی نہ ہو۔

جب شاہ صاحب یہ کہتے ہیں کہ ہندو ماوراء النہر کے کسی ایسے شہر میں جہاں مذہب حنفی کے سوا دوسرے مذاہب کے علماء موجود نہ ہوں، صرف حنفی مذہب کی اتباع واجب ہے۔ تو اسی اصول کے مطابق اگر کوئی شخص ایسی جگہ ہو جہاں شافعی یا مالکی یا حنبلی مذہب کے علماء کے سوا اور کسی مذہب کے علماء موجود نہ ہوں تو وہاں شاہ صاحب کے مسلک کے مطابق صرف اسی مذہب کی تقلید واجب ہوگی۔

---

[۱] شرح المہذب مقدمہ ص ۵۵۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی جگہ ہو جہاں ہر مذہب کے علماء موجود ہوں، تو وہاں کسی ایک مذہب کی تقلید واجب نہ ہوگی بلکہ عامی کو اختیار ہوگا کہ جس مذہب کے عالم سے چاہے فتویٰ لے لے اور اس صورت کا تو شاہ صاحب نے اپنے موقع پر ذکر بھی کر دیا ہے۔

بہرحال شاہ صاحب کے نزدیک ایک مقلد کے لئے مذاہب اربعہ کی تقلید تو ضروری ہے لیکن مجبوری کے بغیر ان میں سے کسی معین مذہب کی تقلید ضروری نہیں۔ واللہ اعلم۔

اختتامیہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اختتامیہ

اصولِ فقہ کے جملہ ابواب میں شاہ صاحب کا جو واضح مسلک ہے، وہ ان کی مختلف تصانیف میں متفرق طور پر تو مل جاتا ہے لیکن انھوں نے کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی جو اس فن کے تمام ابواب پر مشتمل ہو، البتہ اس فن کے ایک خاص باب "اجتہاد و تقلید" سے متعلق "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" کے نام سے شاہ صاحب کا ایک مستقل رسالہ موجود ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں صرف بحث اجتہاد و تقلید سے متعلق مستقل تصنیف کا[1] دروازہ سب سے پہلے شاہ صاحب ہی نے کھولا ہے کیونکہ ان سے پہلے مخصوص اس بحث پر کسی ہندوستانی عالم کی کسی تصنیف کا سراغ نہیں ملتا۔ اور جب ایک بار یہ سلسلہ چل پڑا تو پھر اس موضوع پر نفیاً و اثباتاً متعدد کتب و رسائل وجود میں آئے اور آتے جا رہے ہیں۔ اگرچہ اس بحث کا فیصلہ آج تک نہ ہو سکا۔ کل حزب بما لدیہم فرحون۔

ہندوستان کی اکثر حنفیت علامہ نسفی کے بعد سے اجتہاد کا دروازہ بند کر کے[3] تقلید جامد پر قانع تھی ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کے لئے جن کا ایک عظیم مقصد اس جمود کے خلاف جہاد بھی تھا یہ صورت حال قابل برداشت نہ ہو سکتی تھی۔ غالباً اسی لئے انھوں نے اپنی انفرادی شان برقرار رکھتے ہوئے خاص اس موضوع پر قلم اٹھایا اور اس لحاظ سے ان کے اس کام کا شمار بھی ان کے عظیم اور ممتاز تجدیدی کارناموں سے ہوگا۔

اصولِ فقہ کے تمام ابواب میں شاہ صاحب نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ عام طور سے وہ مسئلہ کے اس پہلو کو اختیار کرتے ہیں جسے جمہور مجتہدین نے اختیار کیا ہو لیکن اگر کسی مسئلہ میں

---

[1] چنانچہ مولانا عبدالحی نے اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب "عقد الجید" ہی لکھی ہے۔ اس سے پیشتر کے کسی ہندوستانی عالم کی کسی ایسی کتاب کا ذکر نہیں کیا جو خاص اس موضوع پر ہو۔ شاہ صاحب کی دو کتابوں "عقد الجید" اور "الانصاف" کے ذکر کے بعد ایسے اڑتیس کتب و رسائل شمار کرائے ہیں جو شاہ صاحب کے بعد بحث اجتہاد و تقلید پر لکھے گئے۔ ص ۱۲۷ - ۱۲۹ -

[3] فواتح ج ۲ ص ۳۳۹

مجتہدین اور بالخصوص احناف و شوافع کے درمیان اختلاف ہو تو اس میں وہ اس صورت کو اختیار کرتے ہیں جسے امام شافعی یا شوافع نے اختیار کیا ہو۔

اختلاف کی صورت میں شوافع کی طرف ان کے میلان کے ثبوت کے لئے حسب ذیل مسائل پیش کئے جا سکتے ہیں۔

۱۔ معنی کے ظہور و خفا کے لحاظ سے لفظ کی تقسیمات جو احناف کے یہاں ہیں وہ جس طرح شوافع کے یہاں نہیں، اسی طرح شاہ صاحب کے یہاں بھی نہیں، نیز ظاہر، نص، محکم اور متشابہ کا استعمال، شوافع کی طرح، شاہ صاحب نے بھی بکثرت کیا ہے اور اس سے وہی معنی مراد لئے ہیں جو شوافع مراد لیتے ہیں۔[1]

۲۔ "وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم" کی آیت میں احناف "اللہ" پر اور شوافع "العلم" پر وقف مانتے ہیں۔ شاہ صاحب بھی "العلم" پر وقف مانتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ راسخین فی العلم بھی متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں اور اسی لئے اپنے آپ کو راسخ فی العلم شمار کرتے ہوئے، انھوں نے کوئی متشابہ ایسا نہیں چھوڑا جس کی تاویل نہ کی ہو۔[2]

۳۔ امام شافعی کی طرح شاہ صاحب کے نزدیک بھی مجہول کی روایت مقبول نہیں۔ احناف اس مسئلہ میں امام شافعی کے خلاف ہیں۔[3]

۴۔ دو دلیلوں میں ظاہری تعارض کے وقت احناف عموماً پہلے نسخ پھر ترجیح اور اس کے بعد جمع کی صورت اختیار کرتے ہیں اور شوافع پہلے جمع کی صورت اختیار کرتے ہیں پھر نسخ کی، اس کے بعد ترجیح کی۔ شاہ صاحب کا طریقۂ کار اس مسئلہ میں بالکل شوافع کے موافق ہے۔[4]

۵۔ شوافع کی طرح شاہ صاحب بھی ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں جبکہ احناف اس کے قائل نہیں۔ اس مسئلہ میں شاہ صاحب نے احناف پر سخت تنقید بھی کی ہے اور اسے احناف کے چند تراشیدہ اصول میں سے قرار دیا ہے۔[5]

۶۔ دلالت کی تقسیم اور اس کی اصطلاحات میں احناف اور شوافع کا طرز ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ شاہ صاحب نے بالکل شوافع کا طرز اور انہی کی اصطلاحات اختیار کی ہیں۔[6]

---

[1] معارف ج ۱ ص ۳۲۳ — [2] ایضاً ص ۳۱۱ — [3] ایضاً ص ۲۹۳

[4] ایضاً ص ۳۰۷ — [5] ایضاً ص ۳۱۹ — [6] ایضاً ص ۳۳۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۷ ۔ دلالت دلالۃ کو شاہ صاحب شوافع کی طرح دلالت مفہوم کی قسم مانتے ہیں جبکہ احناف اسے دلالت لفظ کی قسم قرار دیتے ہیں ۔[1]

۸ ۔ دلالت دلالۃ یا فحوی الخطاب میں منطوق کی مسکوت عنہ پر دلالت کو شوافع قیاسی دلالت مانتے ہیں اور احناف لغوی۔ شاہ صاحب اسے قیاسی دلالت قرار دیتے ہیں ۔[2]

۹ ۔ مفہوم مخالف احناف کے نزدیک اثبات حکم کے لئے شرعی حجت نہیں، لیکن شاہ صاحب شوافع کی طرح اسے حجت مانتے ہیں ۔[3]

۱۰ ۔ عام کی دلالت اپنے ہر فرد پر احناف کے نزدیک قطعی ہوتی ہے، شوافع کے نزدیک ظنی ۔ شاہ صاحب بھی اس دلالت کو ظنی مانتے ہیں ۔[4]

۱۱ ۔ احناف اس کے قائل ہیں کہ عام، خاص کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے، شوافع اس کے قائل نہیں، شاہ صاحب بھی کہتے ہیں کہ عام خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا۔ احناف کی اس اصل پر بھی شاہ صاحب نے سخت تنقید کی ہے ۔[5]

۱۲ ۔ احناف کے نزدیک تخصیص اسے کہتے ہیں کہ عام کا قصر اس کے بعض افراد پر کلام مستقل متصل کے ذریعہ کیا جائے اور شوافع مطلقاً قصر العام علی بعض افرادہ کو تخصیص کہتے ہیں، اس لئے شوافع کے یہاں تخصیص کی جتنی کثرت ہے احناف کے یہاں نہیں۔ شاہ صاحب اس مسئلہ میں شوافع کے ساتھ ہیں ۔[6]

۱۳ ۔ احناف خبر واحد سے کتاب کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں۔ شاہ صاحب، شوافع کی طرح اس کے قائل ہیں ۔[7]

۱۴ ۔ احکام کی احناف کے یہاں سات قسمیں ہیں اور شوافع کے یہاں پانچ۔ شاہ صاحب بھی پانچ قسمیں مانتے ہیں۔ فرض، ان کے نزدیک، واجب سے جدا کوئی مستقل قسم نہیں، اسی طرح کراہت تحریم اور کراہت تنزیہہ بھی ان کے نزدیک، کراہت کی دو جدا جدا اقسام نہیں اور یہ بعینہ شوافع کا مسلک ہے ۔[8]

---

[1] مقالات ج ۱ ص ۳۴۵
[2] ایضاً ص ۳۵۲
[3] ایضاً ص ۳۵۹
[4] ایضاً
[5] ایضاً ص ۳۵۳
[6] ایضاً ص ۳۶۳
[7] ایضاً
[8] ایضاً ص ۳۵۶

۱۵ ۔ شاہ صاحب کے نزدیک مطلق کے مقید پر حمل کے لئے صرف حکم میں اتحاد ضروری ہے، اتحاد سبب یا اطلاق و تقیید کا سبب کے بجائے حکم میں واقع ہونا ضروری نہیں۔ یہ بعینہ شوافع کا مسلک ہے، احناف کا مسلک اس سے مختلف ہے ۔[1]

۱۶ ۔ استحسان جو احناف کے اصول میں سے ایک بڑی اصل ہے اور جس پر ان کے بکثرت مسائل مبنی ہیں، اس کی شاہ صاحب نے اسی شدت سے مخالفت کی ہے جس شدت سے امام شافعیؒ مخالفت کرتے ہیں۔ شاہ صاحب استحسان کو دین میں تحریف اور افتراء کا سبب قرار دیتے ہیں، وہ استحسان کو قیاس کے مقابلہ میں دلیل قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ دین میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ وہ استحسان کو من احدث فی دیننا ھذا ما لیس منہ فھو رد کا مصداق مانتے ہیں ۔[2] (امام شافعیؒ کی طرح شاہ صاحب مالکی مصالح مرسلہ کے بھی خلاف ہیں ۔[3])

۱۷ ۔ استصحاب، احناف کے نزدیک صرف دفع کے لئے حجت ہے اور شوافع کے نزدیک دفع و اثبات دونوں کے لئے۔ شاہ صاحب بھی استصحاب کو دفع و اثبات دونوں کے لئے حجت مانتے ہیں ۔[4]

۱۸ ۔ سبر، طرد اور دوران کو احناف مسالک علت نہیں مانتے، لیکن شاہ صاحب اکثر شوافع کی طرح انہیں بھی مسالک علت مانتے ہیں ۔[5]

۱۹ ۔ شاہ صاحب احناف کے برخلاف شوافع کی طرح عدم علت پر عدم حکم کے قائل ہیں ۔[6]

۲۰ ۔ شرائع من قبلنا میں سے جن امور کا ذکر مصادر اسلامی میں ہے لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں کہ وہ ہمارے حق میں باقی ہیں یا منسوخ ہو گئے جیسے وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس الایۃ، ان امور کے بارے میں احناف کے برخلاف شوافع کی طرح شاہ صاحب کا مسلک یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے حجت نہیں ۔[7]

۲۱ ۔ مجتہدین کی اقسام اور ان کی تعریفات میں احناف و شوافع کے درمیان تعبیرات کا اختلاف ہے، شاہ صاحب بالکل شوافع کی تعبیرات اختیار کرتے ہیں ۔[8]

---

[1] مقالات ج ۱ ص ۳۷۶
[2] ایضاً ص ۵۱۶
[3] ایضاً ص ۳۶۳
[4] ایضاً ص ۴۹۰
[5] ایضاً ص ۵۰۷
[6] ایضاً ص ۵۲۶
[7] ایضاً ص ۴۸۶
[8] ایضاً ص ۵۳۷

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۲۲ ۔ احناف کے نزدیک کسی زمانے کا ہر قسم کے مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے لیکن بعض شوافع کے نزدیک ہر زمانے میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے۔ شاہ صاحب بھی اس مسئلہ میں اپنی شوافع کے ساتھ ہیں۔[1]

شاہ صاحب نے اصول فقہ کے تمام ابواب پر مشتمل کوئی کتاب لکھی ہوتی تو یقیناً ان کے علاوہ اور متعدد مسائل سامنے آتے اور ان میں بھی ان کا کسی جانب میلان معلوم ہوتا۔ تاہم ہمیں مقدمہ میں شریعہ مسائل ملے ہیں جن میں احناف و شوافع کا اختلاف بہت نمایاں ہے۔ اور ان مسائل میں شاہ صاحب صد فیصد امام شافعی اور شوافع کے ہم مسلک ہیں۔ ان کی تصانیف میں ایک بھی ایسی مثال نہیں ملی کہ کسی اصولی مسئلہ میں احناف کا کلیتاً اختلاف ہو یعنی امام شافعی کا کوئی قول یا شوافع میں سے کسی کا قول بھی احناف کے موافق موجود نہ ہو اور شاہ صاحب احناف کا ساتھ دیا ہو۔ صرف دو نکتے ایسے ہیں جن میں شبہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب امام شافعی کے بخلاف احناف کے ساتھ ہیں۔

ایک مسئلہ اجماع سکوتی کا ہے دوسرا جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا۔ اجماع سکوتی احناف کے نزدیک حجت ہے اور امام شافعی کے نزدیک ان کے جدید اور راجح قول کی بنا پر حجت نہیں۔ شاہ صاحب اجماع سکوتی کو حجت مانتے ہیں۔[2]

لیکن اس مسئلہ میں بھی شاہ صاحب کے عام رجحان کو پیش نظر رکھ کر واقعی صورت حال یہ معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے امام شافعی کے قدیم اور مرجوح قول کو اختیار کیا ہے چنانچہ علامہ آمدی بھی شافعی ہونے کے باوجود اجماع سکوتی کو حجت مانتے ہیں جس طرح شاہ صاحب نے حجت مانا ہے۔ واللہ اعلم۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز احناف کے نزدیک اس طرح پر جائز نہیں کہ دونوں مقصود بالحکم ہوں اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔ شاہ صاحب بھی احناف کی طرح اسے ناجائز کہتے ہیں۔[3] لیکن جیسا کہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں محققین شوافع بھی امام شافعی کے خلاف ہیں۔[4] لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس سلسلہ میں شاہ صاحب بھی محققین شوافع کے ساتھ ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس طرح احناف کی موافقت بھی ہو جاتی ہے۔

فروع میں بھی جہاں تک راقم الحروف نے استقصا کیا ہے شاہ صاحب کو مختلف فیہ مسائل میں تقریباً اسی فیصد احناف کے خلاف پایا ہے جس میں سے ستر فیصد سے زائد مسائل میں وہ امام شافعی کے ساتھ ہیں۔

آخر میں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ شاہ صاحب احناف کی تقلید کی جگہ شوافع کی تقلید کے قائل نہیں وہ اپنے مسلک کو فقہاء محدثین کا مسلک بتاتے ہیں۔ تاہم یہ بات ہے کہ شوافع کا مسلک بیشتر ان کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ شاہ صاحب خود لکھتے ہیں: "وانا من المذاهب الاربعة اقربها الى السنة مذهب الشافعی"۔[5]

والخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

---

[1] مقالہ ج۲ ص ۵۵۵۔ [2] ایضاً ص ۲۰۹ [3] ایضاً ص ۳۹۲ [4] ارشاد ص ۳۸

تتمہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تتمہ

شاہ صاحب نے فقہ حدیث سے متعلق کام، زیادہ تر اپنی تین کتابوں میں کیا ہے۔ حجۃ، المسوی اور المصفیٰ۔ حجۃ میں اس سلسلہ کا جو کچھ کام ہے، یا ان کی بعض دوسری تصانیف میں اس سلسلہ کے شاذ و نادر جو مسائل ہیں وہ تمام المسوی اور المصفیٰ میں موجود ہیں۔ لہٰذا صرف انہی دو کتابوں، المسوی اور المصفیٰ کا تتبع کر کے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں شاہ صاحب کا کس امام کی طرف کتنا رجحان ہے۔

ان میں سے صرف ان ابواب و مسائل کا انتخاب کیا گیا ہے جن میں شاہ صاحب نے خود اختلاف نقل کیا ہے اور خود ہی اپنے رجحان کو صراحۃً بتایا بھی ہے۔

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام شافعیؒ کی جانب ہے

* رموز: ص = المصفیٰ۔ م = المسوی۔

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۱	باب وجوب الوضوء الخ	سر کے ابتدائی حصہ کا یا اس سے متصل بالوں کا مسح فرض ہے۔	چوتھائی سر کا مسح فرض ہے۔ (پورے سر کا مسح فرض ہے۔ امام مالکؒ)	ص۔ ۱/۲۳

نمبر شمار	باب	قول امام شافعی	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۲	باب یطہر الثوب من بول الصبی الخ	شیر خوار بچہ کے پیشاب پر اس طرح پانی چھڑک دینا کہ پانی اس پر غالب آجائے کافی ہے، پانی بہانے کی ضرورت نہیں۔	پانی چھڑکنا کافی نہیں، بہانا ضروری ہے۔	م۔ ۱/۶۱
۳	الاوقات التی یستحب فیہا اداء الصلوۃ	(۱) عصر کا وقت ایک مثل سے شروع ہو جاتا ہے۔ (صاحبین کا بھی یہی قول ہے)	عصر کا وقت دو مثل سے شروع ہوتا ہے۔	ص۔ ۱/۶۰
۴	"	(۲) عشاء کا وقت شفق احمر سے شروع ہو جاتا ہے۔ (صاحبین کا بھی یہی قول ہے)	عشاء کا وقت شفق ابیض سے شروع ہوتا ہے	ص۔ ۱/۶۳
۵	"	(۳) فجر میں تعجیل افضل ہے، اسفار افضل نہیں۔	اسفار افضل ہے۔	"
۶	"	(۴) عصر میں بھی تعجیل افضل ہے (یعنی ایک مثل کے بعد)	عصر کی نماز کا وقت دو مثل سے قبل شروع ہی نہیں ہوتا۔	"
۷	باب من ادرک رکعۃ من الصبح الخ	وقت کے اندر جس نے ایک رکعت پڑھ لی اس کی نماز ادا ہو گئی، قضا نہیں۔	فجر کی نماز کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ وقت ختم ہو گیا تو یہ نماز ادا نہ ہوگی۔	ص۔ ۱/۶۲
۸	باب یجلس بین السجدتین الخ	جلسہ میں اطمینان فرض ہے۔	فرض نہیں (اور بقول کرخی سنت ہے)	ص۔ ۱/۱۱۳
۹	باب صیغ التشہد الخ	تشہد ابن عباس مختار ہے	تشہد ابن مسعود مختار ہے۔	ص۔ ۱/۱۱۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابو حنیفہؒ	حوالہ
۱۰	باب فضل حضور الجماعۃ	اقرأ۔ اعلم بالسنۃ پر امامت کے لئے مقدم ہے۔	اعلم بالسنۃ۔ اقرأ پر مقدم ہے۔	ص۔ ۱/۱۳۶
۱۱	باب اذا صلی وحدہ ثم ادرک مع الامام اعاد الصلوٰۃ	تنہا نماز پڑھ چکا ہو پھر امام کے ساتھ وہی نماز پائے تو خواہ کوئی سی نماز ہو اعادہ کرے۔	فجر، عصر اور مغرب کا اعادہ نہ کرے۔	ص۔ ۱/۱۳۷
۱۲	باب من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ الخ	جس نے ایک رکعت پائی اس نے جماعت پائی۔	جس نے تشہد بھی پائی اس نے جماعت پائی۔	ص۔ ۱/۱۳۵
۱۳	باب الرکعتان من السفر تمام الخ	مسافر نے دو کے بجائے چار رکعت پڑھ لیں تو پوری نماز فرض کے طور پر ادا ہو جائے گی۔	اگر دو رکعت پر قعدہ میں بیٹھا ہے تو پہلی دو رکعات فرض اور بعد کی دو رکعات نفل ہوں گی اور اگر نہیں بیٹھا تو فرض باطل ہو جائیں گے۔	ص۔ ۱/۱۴۲
۱۴	باب الصلوٰۃ الخوف	مسابقت کی حالت میں نماز واجب ہوتی ہے۔	واجب نہیں ہوتی بلکہ امکان و توقف کے وقت تک مؤخر کی جائے۔	ص۔ ۱/۱۵۰، ۱۵۱
۱۵		دشمن اگر قبلہ کی جانب میں ٹھیرا ہوا ہو اور حملہ کا اندیشہ ہو تو قوم کو دو صف کر کے امام ان کے ساتھ اس طرح نماز پڑھے کہ پہلے صفیں باری باری سجدہ کر لیں اور دشمن سے حفاظت بھی ہوتی ہے اور اگر دشمن قبلہ کی جانب میں نہ ہو تو یا تو دو جماعتیں ہو جائیں اور	دشمن خواہ جہت قبلہ میں ہو یا نہ ہو بہر صورت ایک صف امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر مقابلہ پر چلی جائے اور بلا سلام پھیرے پھر دوسری صف آکر امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور پھر ہر ایک صف اپنی اپنی ایک ایک رکعت پوری کرے۔	ص۔ ۱/۱۵۲

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابو حنیفہؒ	حوالہ
		امام دونوں کے ساتھ نماز پڑھے یا ایک صف امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے وہ امام دوسری رکعت کے قیام میں کھڑا رہے یہاں تک کہ یہ صف اپنی دوسری رکعت پوری کر کے چلی جائے۔ پھر دوسری صف آئے تو اس کے ساتھ امام ایک رکعت پڑھ کر اپنی نماز ختم کر دے اور یہ دوسری صف اپنی باقی ماندہ رکعت پوری کرے۔		
۱۶	باب التشدید علی من ترک الجمعۃ بغیر عذر	اقامت جمعہ کے لئے مصر شرط نہیں۔ قریہ میں بھی جمعہ واجب ہے۔	مصر شرط ہے۔	ص۔ ۱/۱۵۳
۱۷	باب السعی یوم الجمعۃ	سعی کا حکم اذان ثانی کے بعد ہے۔	سعی کا حکم اذان اول کے بعد ہے۔	ص۔ ۱/۱۵۹
۱۸	باب من ادرک رکعۃ الخ	جمعہ کی ایک رکعت مل جائے تو ایک اور ملا لے ورنہ چار پڑھے (ظہر کی)	اگر تشہد بھی مل جائے تو دو ہی رکعت پڑھے۔	ص۔ ۱/۱۶۲
۱۹	باب اذا اقیمت الصلوٰۃ الخ	جماعت کھڑی ہو جائے تو سنتیں اور نوافل چھوڑ دے خواہ وہ فجر کی سنتیں ہی کیوں نہ ہوں۔	صف سے دور ہو کر فجر کی سنتیں پڑھے بشرطیکہ فرض کی ایک رکعت مل جانے کا گمان غالب ہو۔	ص۔ ۱/۱۶۵

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۲۰	باب قضاء سنتی الفجر	تمام موقت سنتوں کی قضا کرنی چاہئے۔	سنتوں کی قضا نہیں سوائے فجر کی سنتوں کے کہ وہ فرض کے ساتھ ترک ہو جائیں تو قضا کرے ورنہ نہیں۔	ص - ۱/۱۶۵
۲۱	باب صلوٰۃ الوتر سنۃ ولیست بواجبۃ	وتر کی نماز سنت ہے واجب نہیں (صاحبین کا بھی یہی قول ہے)۔	وتر کی نماز واجب ہے۔	ص - ۱/۱۲۹
۲۲	باب یستحب التکبیر لیلۃ العید و یومہ	عید الفطر میں تکبیر میں آواز بلند کرنا چاہئے۔	آواز بلند کرنا چاہئے۔	ص - ۱/۱۴۸
۲۳	باب یستحب الغسل للصلوٰۃ العید	نماز عید سنت مؤکدہ ہے۔	نماز عید واجب ہے۔	ص - ۱/۱۴۸
۲۴	•	عید میں تمام سنتیں جداگانہ سنتیں ہیں۔ مثلاً غسل لباس وغیرہ	تمام چیزیں مل کر ایک سنت ہیں۔	ص - ۱۸۸،۱۴۹/۱
۲۵	باب صفۃ صلوٰۃ التی فیہا الکسوف	عیدین کی طرح کسوف کی ہر سنت جداگانہ سنت ہے۔	تمام چیزیں مل کر ایک سنت ہیں۔	ص - ۱/۱۸۸
۲۶	•	صلوٰۃ کسوف میں جہر کیا جائے۔	اخفا کیا جائے (صاحبین جہر کے قائل ہیں)۔	ص - ۱/۱۸۹
۲۷	باب سجود القرآن سنۃ لیس بواجب	قرآنی سجدہ ہائے تلاوت سنت ہیں واجب نہیں۔	واجب ہیں۔	ص - ۱/۱۹۱
۲۸	باب کتب طرق الصدقہ	جانوروں کی زکوٰۃ میں اجتماع مال پر زکوٰۃ ہے حال مالک پر نہیں۔	حال مالک پر زکوٰۃ ہے اجتماع مال پر نہیں۔	ص - ۱/۲۱۱
۲۹	باب تعجیل الصدقۃ ما تجوز ...	نصاب کا اعتبار سال کے آخر میں ہے۔	ابتداء سال سے نصاب کا اعتبار ہے۔	ص - ۱/۲۱۷
۳۰	باب خرص النخل ... الخ	پکنے کے وقت خرما اور انگور کا تخمینہ کیا جائے گا۔	تخمینہ کوئی چیز نہیں۔	ص - ۱/۲۲۲

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۳۱	باب لا تحل الصدقۃ لغنی الا لخمسۃ	غارم اور غازی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگرچہ غنی ہوں۔	اگر غنی ہوں تو جائز نہیں۔	م - ۱/۲۲۸
۳۲	باب من اصاب اہلہ فی رمضان الخ	جماع میں کفارہ ہے، اکل و شرب میں نہیں۔	جماع کی طرح اکل و شرب میں بھی کفارہ ہے۔	ص - ۱/۳۳۳، ۳۴۹، ۳۳۴
۳۳	باب من اراد الحج فلبوم فی اشہر الحج الخ	اشہر حرم سے قبل حج کا احرام باندھ لیا تو حج نہ ہوگا۔	ہو جائے گا۔	ص - ۱/۲۶۹
۳۴	باب صفۃ التلبیہ	تلبیہ سنت ہے۔	واجب ہے	ص - ۱/۲۶۳
۳۵	باب سن فی الہدی ... الخ	ہدی کا اشعار سنت ہے۔	اشعار مکروہ ہے۔	ص - ۱/۳۰۵
۳۶	باب النہی عن التصریۃ ... الخ	تصریہ میں مشتری کو خیار عیب ہے (نیز صاحبین)	خیار عیب نہیں۔	ص - ۱/۳۶۹
۳۷	باب الشفعۃ	جار کو حق الشفعہ نہیں۔	حق شفعہ ہے	ص - ۱/۳۰۰
۳۸	باب اللقطۃ والضوال	تعریف کی مدت ختم ہونے پر جس نے لقطہ اٹھایا ہے وہ اگر چاہے تو اس کا مالک ہو سکتا ہے۔	مالک نہیں ہو سکتا اگر فقیر ہے تو خود انتفاع کر سکتا ہے اور اگر غنی ہے تو کسی فقیر کو دے سکتا ہے۔	ص - ۱/۳۱۳
۳۹	باب لا یرتفع التحریم حتی ... الخ	بیشک حیض کا خون ختم ہو کر غسل نہ کرے تحریم ختم نہیں ہوتی۔	جس کا خون اکثر مدت کے ختم ہونے پر ختم ہو گیا ... ختم ہو کر ایک نماز کا وقت گزر جائے تو غسل سے قبل بھی وہ حلال ہو جاتی ہے۔	ص - ۲/ ۲۸

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۳۰	باب اللعان	حد قذف شوہر پر بھی لازم ہوتی ہے۔	شوہر پر حد قذف نہیں۔	ص - ۲/۳۶
۳۱	باب تخفیف ان ... الخ	زوجین میں سے ایک عبد دوسرا حر ہو تو طلاق کے عدد میں مرد کا اعتبار ہے۔	عورت کا اعتبار ہے۔	م - ۲/۳۸
۳۲	باب القروء ہی الاطہار	قروء سے اطہار مراد ہیں۔	قروء سے حیض مراد ہیں۔	م - ۲/۵۷
۳۳	باب جواز الرجعۃ ... الخ	کنائی طلاق رجعی ہوتی ہے۔	کنائی طلاق بائن ہوتی ہے۔	م - ۲/۵۸
۳۴	باب المبتوتۃ لہا السکنی ... الخ	مطلقہ بتوتہ سکنی کی مستحق ہے اور تا وقتیکہ حاملہ نہ ہو نفقہ کی مستحق نہیں۔	نفقہ کی بھی مستحق ہے اگرچہ حاملہ نہ ہو۔	م - ۲/۵۹
۳۵	باب الولاء من اعتق ... الخ	ولاء اعتاق سے ہوتی ہے۔	ولاء عقد موالات سے ہوتی ہے۔	م - ۲/۹۹
۳۶	باب حیوانات البحر	بحر کے تمام جانور حلال ہیں۔	مچھلی کے سوا بحر کے تمام جانور حرام ہیں۔	م - ۲/۱۸۰
۳۷	باب القتل ینقسم باعتبار المقتولین ... الخ	عبد کے بدلہ میں حر قتل نہیں کیا جائے گا۔	قتل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ خود اس کا سلوک نہ ہو۔	م - ۲/۱۰۷

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام ابوحنیفہؒ کی جانب ہے۔

نمبر شمار	باب	قول امام ابوحنیفہؒ	قول امام شافعیؒ	حوالہ
۱	باب الوضوء من قبلۃ المرأۃ ومسہا	عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔	ٹوٹ جاتا ہے۔	ص - ۱/۳۳
۲	باب النہی عن استقبال القبلۃ .... الخ	رفع حاجت کے وقت قبلہ کی جانب منہ یا پیٹھ کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔	مکروہ تحریمی ہے	ص - ۱/۴۰
۳	باب اذا احتلم ووجد البلل الخ	منی اگر ایسی جگہ سے نکلے جہاں سے عادۃً نہیں نکلتی تو غسل واجب نہیں۔	ایسی صورت میں غسل واجب ہے۔	ص - ۱/۵۰
۴	"	منی نجس ہے۔	نجس نہیں۔	ص - ۱/۵۰
۵	باب صفۃ الصلوٰۃ علی النبی	صلوٰۃ سنت ہے۔ (ونیز جمہور)	صلوٰۃ فرض ہے۔	ص - ۱/۱۱۹
۶	باب التشدید علی من ترک الجمعۃ بغیر عذر۔	جمعہ کے لئے چالیس آدمی ہونا ضروری نہیں۔	چالیس آدمی ہونا ضروری ہے۔	ص - ۱/۱۵۳
۷	باب الاحصان ماذا۔	اسلام احصان کی شرائط میں سے ہے۔	اسلام احصان کی شرائط میں سے نہیں۔	م - ۲/۱۳۶

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ایسے مختلف فیہ ابواب ومسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام مالکؒ کی جانب ہے۔

نمبر شمار	باب	قول امام مالکؒ	دوسرے ائمہ کے اقوال	حوالہ
۱	باب اذا احتلم ... الخ	خشک منی کو رگڑ دینا کافی نہیں۔ دھونا ضروری ہے۔	(۱) منی نجس ہی نہیں کہ دھونا یا رگڑنا ضروری ہو (امام شافعیؒ) (۲) منی نجس ہے مگر خشک ہو جائے تو رگڑ دینا کافی ہے (امام ابو حنیفہؒ)	ص-۱/۵۱
۲	باب الحائض لا تقضی ... الخ	صحیح یہ ہے کہ ماء کثیر کی کوئی حد بندی نہیں۔	(۱) قلتین ماء کثیر ہے۔ (امام شافعیؒ) (۲) دہ در دہ ماء کثیر ہے۔ (احناف، امام محمدؒ)	ص-۱/۵۶
۳	باب لا تفسد الصلوٰۃ بالکلام الخ	سہواً یا خطأً یا مصلحت صلوٰۃ کے لئے اگر نماز میں ایک دو کلمات کہے تو نماز باطل نہ ہوگی۔	(۱) سہواً کہے تب بھی نماز باطل ہو جائے گی۔ (امام ابو حنیفہؒ) (۲) سہواً کہے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ (امام شافعیؒ)	ص-۱/۱۳۲
۴	باب المسافر اذا اجمع مکث اسبابا اتم الصلوٰۃ۔	چار راتوں کی اقامت کے عزم سے قصر ختم ہو جاتا ہے۔	(۱) چار دنوں کی اقامت کے عزم سے قصر ختم ہو جاتا ہے (امام شافعیؒ) (۲) پندرہ روز کی اقامت کے عزم سے قصر ختم ہو جاتا ہے (امام ابو حنیفہؒ)	ص-۱/۱۴۳
۵	باب الوصف الذی یدور علیہ الحکم۔	علت ربوا نقد و قیمت ہے۔	(۱) علت ربوا نقد و طعم ہے۔ (امام شافعیؒ) (۲) قدر یا کیل و جنس علت ربوا ہے۔ (امام ابو حنیفہؒ)	ص-۱/۳۴۶
۶	بنیۃ الملتقط ... الخ	دین کے وقت کتابت و تحمل شہادت فرض کفایہ ہے۔	مستحب ہے۔ (باقی ائمہ ثلاثہ)	ص-۱/۳۸۶

ایسے مختلف فیہ ابواب ومسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام احمدؒ کی جانب ہے

نمبر شمار	باب	قول امام احمدؒ	دوسرے ائمہ کے اقوال	حوالہ
۱	باب ترک القنوت فی صلوٰۃ الفجر وغیرہا	نماز فجر میں قنوت نہیں مگر بوقت نازلہ فجر میں خصوصاً اور تمام نمازوں میں عموماً قنوت مستحب ہے اور وتر میں پورے سال قنوت مستحب ہے اور رمضان میں مؤکد ہے۔	(۱) فجر میں قنوت سنت ہے اور وتر میں صرف رمضان میں قنوت پڑھے پورے سال نہ پڑھے (امام شافعیؒ)۔ (۲) فجر میں قنوت نہیں اور وتر میں پورے سال قنوت پڑھے (امام ابو حنیفہؒ)۔	ص-۱/۱۱۲
۲	باب الآیات التی یوتر السجود فیہا ... الخ	سجود تلاوت پندرہ ہیں۔ سورۃ ص میں ایک سجدہ ہے اور سورۃ حج میں دو سجدے۔	سجود تلاوت امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چودہ ہیں۔ احناف کے نزدیک ایک سجدہ سورۃ ص میں ہے اور ایک سورۃ حج میں ہے اور شوافع کے نزدیک سورۃ ص میں سجدہ نہیں سورۃ حج میں دو سجدے ہیں۔	ص-۱/۱۹۳
۳	باب زکوٰۃ المعدن	ہر معدن میں خواہ وہ ڈھالی جا سکتی ہو یا نہ ڈھالی جا سکتی ہو زکوٰۃ واجب ہے۔	(۱) معدن سونے چاندی کی ہو تو زکوٰۃ واجب ہے (امام شافعیؒ) (۲) ہر ڈھالے جا سکنے والے جوہر جیسے لوہا، تانبا، پیتل میں خمس واجب ہے۔ (امام ابو حنیفہؒ)۔	ص-۱/۲۳۳

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نمبر شمار	باب	قول امام احمدؒ	دوسرے ائمہ کے اقوال	حوالہ
۴	باب المساقاۃ	مساقات اور مزارعۃ جائز ہے۔	(۱) نہ مساقات جائز ہے نہ مزارعت۔ (امام ابو حنیفہؒ) (۲) مزارعت جائز ہے۔ (صاحبین)۔ (۳) مساقات جائز ہے مزارعت جائز نہیں۔ (امام مالکؒ) (۴) مساقات جائز ہے اور مزارعت مساقات کے تابع ہو کر جائز ہے بغیر اس کے جائز نہیں۔ (امام شافعیؒ)	ص۔ ۱/۳۹۶
۵	باب انقلاب الدعوی ... ... الخ	بوقت وصیت اگر کوئی مسلمان موجود نہ ہو تو دو ذمیوں کو گواہ کر لینا چاہئے اور ان کی شہادت مع یمین معتبر ہوگی۔	وصیت کے وصیت مسلمانوں پر ذمیوں کی شہادت مقبول نہیں۔ (باقی ائمہ ثلاثہ)	م۔ ۲/۱۰۱

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان ائمہ اربعہ کے سوا کسی اور مجتہد کی طرف ہے۔

نمبر شمار	باب	اسحٰق بن راہویہ	حسن بصری	حوالہ
۱	باب الحامل اذا خافت ... الخ	حاملہ اگر چاہیں تو فدیہ دیں بغیر قضا کے اور اگر چاہیں تو قضا کر لیں بغیر فدیہ		ص۔ ۲/۲۵۱
۲	باب الوضوء من الرعاف والحجامت		ماخرج من السبیلین اور نوم سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور لمس مراۃ، مس ذکر، قے اور رعاف سے نہیں ٹوٹتا	ص۔ ۲/۳۶

یہ مسائل جن میں شاہ صاحب نے صراحۃً اپنا رجحان ظاہر کیا ہے کل ۶۷ ہیں۔ ان میں سے مختلف ائمہ کی طرف ان کے رجحان کا تناسب حسب ذیل ہے۔

امام شافعیؒ ۴۷ امام ابو حنیفہؒ ۷ امام مالکؒ ۶ امام احمدؒ ۵ حسن بصریؒ ۱ اسحٰق بن راہویہؒ ۱

گویا امام شافعیؒ کی طرف رجحان کا تناسب ۷۰ فیصد سے زیادہ ہے۔

کتابیات

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کتابیات

تصانیف شاہ ولی اللہؒ

۱۔ الارشاد ۔ الارشاد الی مہمات علم الاسناد۔ سجاد پبلشرز لاہور۔ پہلا ایڈیشن۔

۲۔ (الف) ازالہ ۔ ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء۔ مطبع صدیقی بریلی۔ ناشر محمد منیر پہلا ایڈیشن۔

(ب) ازالہ ۔ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی۔ پہلا ایڈیشن

۳۔ الطاف ۔ الطاف القدس۔ ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ ۱۳۸۳ھ / ۱۹۶۳ء

۴۔ الانتباہ ۔ الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ۔ آرمی برقی پریس دہلی۔ عبدالغنی

۵۔ الانصاف ۔ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف۔ مجتبائی دہلی۔ ۱۹۳۵ء

۶۔ انفاس ۔ انفاس العارفین۔ مطبع احمدی، دہلی

(الف) انفاس العین۔ (ب) الامداد فی مآثر الاجداد۔ (ج) الجزء اللطیف۔

۷۔ البدور ۔ البدور البازغہ۔ مدینہ برقی پریس بجنور۔ مجلس علمی ڈابھیل۔ ۱۳۵۴ھ

۸۔ تاویل ۔ تاویل الاحادیث (مع مقدمہ از مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی) شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد (سندھ) ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۶ء۔

۹۔ تراجم و شرح تراجم۔ تراجم ابواب بخاری و شرح تراجم بعض ابواب بخاری، دائرۃ المعارف حیدرآباد (دکن) ۱۳۶۸ھ = ۱۹۴۹ء۔

۱۰۔ تفہیمات ۔ التفہیمات الالٰہیہ، مدینہ برقی پریس بجنور۔ مجلس علمی ڈابھیل ۱۳۵۵ھ / ۱۹۳۶ء

۱۱۔ حجۃ ۔ حجۃ اللہ البالغہ الطباعۃ المنیریہ، مصر جلد اول ۱۳۵۲ھ۔ جلد ثانی ۱۳۵۵ھ

۱۲۔ حسن العقیدہ ۔ حسن العقیدہ۔ مطبع احمدی، دہلی۔

۱۳۔ الخیر الکثیر ۔ الخیر الکثیر (مع مقدمہ از شاہ محمد عاشق و مولانا احمد رضا) مدینہ پریس بجنور مجلس علمی ڈابھیل۔ ۱۳۵۴ھ / ۱۹۳۵ء

۱۴۔ الدر الثمین ۔ الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین۔ ہندوستان الیکٹرک پریس، دہلی۔

۱۵۔ عقد ۔ عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید۔ مجتبائی، دہلی۔ ۱۳۴۴ھ۔

۱۶۔ فتح الرحمن ۔ فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن۔ مطبع ہاشمی میرٹھ۔ ۱۲۸۵ھ۔

۱۷۔ الفوز ۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر (مع فتح الخبیر) مطبع علیمی لاہور۔

۱۸۔ فیوض ۔ فیوض الحرمین۔ مطبع احمدی، دہلی۔

۱۹۔ قرۃ ۔ قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین۔ مجتبائی، دہلی۔ ۱۳۱۰ھ

۲۰۔ القول الجمیل ۔ القول الجمیل، اعزازیہ، دیوبند

۲۱۔ سطعات ۔ سطعات، مطبع احمدی، دہلی

۲۲۔ (الف) المسوی۔ المسوی فی احادیث الموطا، رحیمیہ، دہلی۔

(ب) ۔ مکتبہ سلفیہ، مکہ مکرمہ، ۱۳۵۱ھ

۲۳۔ المصفیٰ ۔ المصفیٰ فی احادیث الموطا، رحیمیہ، دہلی۔

۲۴۔ مکتوبات (مع فضائل)۔ مکتوبات مع مناقب بخاری و فضیلت ابن تیمیہ۔ مطبع احمدی دہلی۔

۲۵۔ مکتوبات (کلمات طیبات)۔ مکتوبات، کلمات طیبات، مجتبائی، ۱۸۹۱ء

۲۶۔ مکتوبات (سیاسی) شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات۔ خلیق احمد نظامی۔

۲۷۔ ہمعات ۔ ہمعات، شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد (سندھ) پہلا ایڈیشن۔

۲۸۔ وصیت نامہ ۔ وصیت نامہ (المقالۃ الوضیۃ فی النصیحۃ والوصیۃ) مطبع احمدی، دہلی۔

۲۹۔ سرور المحزون ۔ سرور المحزون، اردو ترجمہ (از خلیفہ محمد عاقل۔ دارالاشاعت کراچی) ۱۳۵۸ھ

۳۰۔ المقدمہ فی قوانین الترجمہ۔ المقدمہ فی قوانین الترجمہ۔ اردو ترجمہ از حافظ الرحمن سیوہاروی (ف ۱۹۶۲ء) ماہنامہ برہان، دہلی۔ شمارہ ۴۔ ۵۔ اکتوبر، نومبر ۱۹۴۵ء

دیگر تصانیف

(الف)

۳۱۔ آمدی۔ دیکھئے "احکام"۔

۳۲۔ الابہاج۔ تقی الدین، قاضی القضاۃ (ف ۷۵۶ھ) وعبدالوہاب "تاج الدین" (ف ۷۷۱ھ) الابہاج فی شرح المنہاج۔ المکتبۃ المحمدیۃ التجاریہ، مصر۔ ۱۳۴۰ء

Toobaa-elibrary.blogspot.com

٣٣۔ ابوحنیفہ ابوزہرہ محمد: ابوحنیفہ، حیاتہ وعصرہ وآراؤہ وفقہہ۔ ملتزم الطبع والنشر، دار الفکر العربی، الطبعۃ الثانیہ، ١٩٥٥ء۔

٣٤۔ الاتقان السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (ف ٩١١ھ) الاتقان فی علوم القرآن، شرکۃ مکتبۃ ومطبعۃ مصطفی البابی الحلبی، مصر، الطبعۃ الثالثۃ ١٣٧٠ھ/١٩٥١ء۔

٣٥۔ اتحاف صدیق حسن خان، ابوالطیب محمد القنوجی البخاری، نواب (ف ١٣٠٧ھ) اتحاف النبلاء المتقین باحیاء مآثر الفقہاء المحدثین۔ مطبع نظامی کانپور، ١٢٩٨ھ

٣٦۔ احکام آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی (ف ٦٣١ھ) احکام الاحکام، مطبعۃ محمد علی صبیح، مصر ١٣٤٧ھ

٣٧۔ احکام القرآن (جصاص)۔ الجصاص، ابوبکر احمد الرازی (ف ٣٧٠ھ) احکام القرآن۔ مطبعۃ البہیۃ المصریہ، ١٣٤٧ھ

٣٨۔ احکام القرآن (ابن العربی) ابن العربی، ابوبکر محمد المعافری الاندلسی، القاضی (ف ٥٤٣ھ) احکام القرآن، مطبعۃ السعادۃ مصر، الطبعۃ الاولی، ١٣٣١ھ۔

٣٩۔ الاحکام ابن حزم، ابومحمد علی (ف ٤٥٦ھ)۔ الاحکام فی اصول الاحکام، مطبعۃ السعادۃ مصر، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، الطبعۃ الاولی، ١٣٤٧ھ

٤٠۔ ارشاد الشوکانی، محمد القاضی (ف ١٢٥٥ھ) ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، مصطفی البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الاولی ١٣٥٦ھ/١٩٣٧ء۔

٤١۔ اسنوی الاسنوی، جمال الدین عبدالرحیم (ف ٧٧٢ھ) نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول، المکتبۃ المحمودیۃ التجاریۃ، مصر ١٣٤٠ھ

٤٢۔ الاشباہ (السیوطی) السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (ف ٩١١ھ) الاشباہ والنظائر۔ مصطفی البابی الحلبی، مصر، الطبعۃ الاخیرۃ، ١٣٧٨ھ/١٩٥٩ء۔

٤٣۔ الاشباہ (ابن نجیم) ابن نجیم، زین الدین ابراہیم (ف ٩٧٠ھ) الاشباہ والنظائر مع شرح حموی، نولکشور، لکھنؤ۔ ١٣٣٣ھ/١٩١٥ء

٤٤۔ اصول التشریع الاسلامی۔ علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی۔ دار المعارف مصر، الطبعۃ الثالثۃ۔ ١٣٨٣ھ/١٩٦٤ء

٤٥۔ اصول کرخی الکرخی، ابوالحسن (ف ٣٤٠ھ) اصول کرخی۔ نور محمد کارخانہ تجارت کتب، کراچی، الطبعۃ الاولی

٤٦۔ اصول الفقہ الخضری، محمد بک، اصول الفقہ، مکتبۃ التجاریۃ الکبری مصر، الطبعۃ الثالثۃ، ١٣٥٧ھ/١٩٣٨ء

٤٧۔ اصول الفقہ ابوزہرہ محمد، اصول الفقہ، دار الفکر العربی، مصر، ١٣٧٧ھ/١٩٥٧ء

٤٨۔ اصول الفقہ شاکر الحنبلی، اصول الفقہ الاسلامی، مطبعۃ الجامعۃ السوریۃ، الطبعۃ الاولی ١٣٦٨ھ/١٩٤٩ء

٤٩۔ اصول الفقہ (الجصاص)۔ الجصاص، ابوبکر الرازی (ف ٣٧٠ھ) اصول الفقہ، مخطوطہ، مائیکروفلم، کراچی یونیورسٹی لائبریری۔

٥٠۔ اصول بزدوی البزدوی، فخر الاسلام، علی بن محمد (ف ٤٨٢ھ) اصول البزدوی، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، کراچی۔

٥١۔ اصول سرخسی السرخسی، ابوبکر محمد (ف ٤٩٠ھ) دار الکتاب العربی، مصر۔ لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ، حیدرآباد (دکن) ١٣٧٢ھ۔

٥٢۔ اعلام الموقعین ابن القیم الجوزیہ، شمس الدین ابوعبداللہ محمد (ف ٧٥١ھ)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، اشرف المطابع، دہلی۔

٥٣۔ الاعتصام الشاطبی، ابواسحق ابراہیم اللخمی الغرناطی (ف ٧٩٠ھ) الاعتصام، مکتبۃ التجاریۃ الکبری، مصر۔

٥٤۔ الام الشافعی، الامام محمد بن ادریس (ف ٢٠٤ھ/٨١٩ء)، الام، مطبعۃ الکبری الامیریۃ بولاق، مصر، الطبعۃ الاولی، ١٣٢٥ھ

٥٥۔ امیر الروایات امیر شاہ خان، امیر الروایات (ارواح ثلثہ) مرتبہ ظہور الحسن کسولوی، یونین پریس دہلی، کتب خانہ امداد الغرباء، سہارنپور۔

(ب)

٥٦۔ البحر المحیط ابن حیان، اثیر الدین، ابوعبداللہ محمد الاندلسی الغرناطی (ف ٧٤٥ھ) البحر المحیط، مطبعۃ السعادۃ، مصر، الطبعۃ الاولی ١٣٢٨ھ

٥٧۔ البخاری البخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل (ف ٢٥٦ھ) الجامع الصحیح، مطبع ہاشمی میرٹھ ١٣٢٨ھ

٥٨۔ البرہان الزرکشی، بدر الدین محمد (ف ٧٩٤ھ) البرہان فی علوم القرآن، دار احیاء الکتب العربیہ، عیسیٰ البابی الحلبی، مصر، الطبعۃ الاولی، ١٣٧٦ھ/١٩٥٧ء

Toobaa-elibrary.blogspot.com

(ت)

۵۹۔ تاریخ اہل حدیث — محمد ابراہیم میر سیالکوٹی، تاریخ اہل حدیث، انشاء پریس لاہور، اسلامی پبلشنگ کمپنی لاہور، پہلا ایڈیشن، ۱۹۵۳ء

۶۰۔ تاریخ ادبیات — یوسف السید محمد، ڈاکٹر، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، دوسری جلد، عربی ادب، پہلا باب مقدمہ، زیر طبع۔

۶۱۔ تاریخ الفقہ الاسلامی۔ یوسف موسیٰ، محمد، ڈاکٹر، تاریخ الفقہ الاسلامی، دار المعرفۃ قاہرہ الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۵۸ء

۶۲۔ تاریخ مسلمانان پاک و بھارت۔ ہاشمی فرید آبادی (ف ۱۹۶۴ء) تاریخ مسلمانان پاک و بھارت انجمن ترقی اردو پاکستان ۱۹۵۳ء

۶۳۔ التحریر — ابن الہمام کمال الدین محمد (ف ۸۶۱ھ) التحریر فی اصول الفقہ، مصطفےٰ البابی الحلبی مصر، ۱۳۵۱ھ

۶۴۔ تخریج الفروع — الزنجانی ابو المناقب شہاب الدین محمود بن احمد (ف ۶۵۶ھ) مقدمہ از محمد سلام المدکور، ڈاکٹر، تخریج الفروع علی الاصول، مطبعۃ جامعۃ دمشق، ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء

۶۵۔ تذکرہ علمائے حدیث ہند۔ نوشہروی، امام خاں، ابو یحییٰ۔ تذکرہ علمائے حدیث ہند۔ جید برقی پریس دہلی، ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء۔

۶۶۔ تذکرہ علمائے ہند۔ رحمٰن علی (ف ۱۹۰۷ء) تذکرہ علمائے ہند مترجم، ہسٹوریکل سوسائٹی کراچی، طبع اول ۱۹۶۱ء

۶۷۔ تذکرۃ الرشید — عاشق الٰہی میرٹھی، تذکرۃ الرشید، محبوب المطابع دہلی۔

۶۸۔ الترمذی — الترمذی، ابو عیسیٰ (ف ۲۷۵ھ یا ۲۷۹ھ) الجامع الصحیح للترمذی، المطبعۃ المصریہ بالازہر، ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء و مطبعۃ الصاوی مصر ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء

۶۹۔ الترغیب و الترہیب۔ المنذری، الحافظ زکی الدین عبد العظیم (ف ۶۵۶ھ) مصطفےٰ بابی الحلبی۔ مصر ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء

۷۰۔ تفسیر کبیر — رازی فخر الدین، امام (ف ۶۰۶ھ) مفاتیح الغیب، دار الطباعۃ العامرہ (مولوی)۔

۷۱۔ تفسیر ابن کثیر — تفسیر القرآن، عماد الدین القرشی الدمشقی، الحافظ (ف ۷۷۴ھ) تفسیر ابن کثیر، مصطفےٰ البابی الحلبی، مصر، ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء

۷۲۔ تفسیر المنار — محمد عبدہ (ف ۱۳۲۳ھ) تفسیر القرآن الحکیم، دار المنار مصر، الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۶۶ھ

۷۳۔ التفسیرات الاحمدیہ۔ ملا جیون، شیخ احمد (ف ۱۱۳۰ھ) التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ مطبع علیمی، دہلی۔

۷۴۔ التقریر و التحبیر — ابن امیر الحاج (ف ۸۷۹ھ) التقریر و التحبیر (شرح التحریر لابن الہمام) المطبعۃ الکبری الامیریہ، بولاق مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۱۶ھ-۱۳۱۷ھ

۷۵۔ تقریر شیخ الاسلام۔ شربینی، عبد الرحمٰن، شیخ الاسلام، تقریر علی حاشیۃ البنانی علی ہامش الجمع الجوامع، مصطفےٰ البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء

۷۶۔ التقصیر فی التفسیر۔ تھانوی، اشرف علی، مولانا (ف ۱۳۶۲ھ) التقصیر فی التفسیر، مطبع قاسمی دیوبند۔

۷۷۔ تقویم ہجری و عیسوی۔ ابو النصر محمد خالدی، تقویم ہجری و عیسوی، انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی ۱۹۵۲ء

۷۸۔ تلویح — التفتازانی، سعد الدین مسعود (ف ۷۹۲ھ) التلویح علی التوضیح، مطبعۃ محمد علی الصبیح مصر، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء۔

۷۹۔ تنقیح و توضیح — صدر الشریعۃ، عبد اللہ المحبوبی (ف ۷۴۷ھ) تنقیح و شرح التوضیح، مطبعۃ محمد علی الصبیح، مصر، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء۔

۸۰۔ تنویر المنار — برکات احمد حکیم (ف ۱۹۲۸ء) تنویر المنار در تعریب شرح المنار بحر العلوم فارسی) قلمی۔ مملوکہ حکیم محمود احمد برکاتی۔

۸۱۔ التیسیر — الحسینی، امیر بادشاہ، محمد امین، تیسیر التحریر، مصطفےٰ البابی الحلبی مصر ۱۳۵۱ھ

(ث)

۸۲۔ الثقافۃ — عبد الحی الحسنی (ف ۱۳۴۱ھ) الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند۔ المجمع العلمی، دمشق، ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۸ء

۸۳۔ ثقافت (ماہنامہ) اکرام، محمد شیخ۔ ماہنامہ ثقافت لاہور۔ جنوری ۱۹۶۷ء

(ج)

۸۴۔ جامع البیان۔ الطبری، ابو جعفر محمد (ف ۳۱۰ھ) جامع البیان عن تاویل آی القرآن۔ مصطفےٰ البابی الحلبی۔ الطبعۃ الثانیۃ، ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۸۵۔ الجامع لاحکام القرآن۔ القرطبی، ابوعبداللہ شمس الدین محمد (ف ۶۷۱ھ) الجامع لاحکام القرآن و المبین لما تضمنہ من السنۃ وآی الفرقان، دارالکتب المصریۃ الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء

۸۶۔ جمع — ابن السبکی عبدالوہاب تاج الدین (ف ۷۷۱ھ) جمع الجوامع مصطفیٰ البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء

(ح)

۸۷۔ حاشیۃ السید — الجرجانی، السید الشریف (ف ۸۱۶ھ) حاشیۃ علی شرح العضد، المطبعۃ الکبری الامیریۃ، بولاق، مصر الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۱۶ھ

۸۹۔ حاشیۂ ہروی — الہروی، ابو اسمٰعیل حسن عبداللہ شیخ الاسلام (ف) حاشیۃ علی شرح العضد المطبعۃ الکبری الامیریۃ، بولاق، مصر الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۱۶ھ

۹۰۔ حاشیۂ بنانی — البنانی المغربی عبدالرحمٰن (ف ۱۱۹۸ھ) حاشیۃ شرح محلی الجمع، مصطفیٰ البابی الحلبی الطبعۃ الثانیۃ، ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء

۹۱۔ حسن التقاضی — الکوثری، زاہد محمد، حسن التقاضی فی سیرۃ الامام ابی یوسف القاضی، دارالانوار للطباعۃ والنشر مصر، ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء

۹۲۔ حیات طیبہ — مرزا حیرت دہلوی۔ حیات طیبہ، اسلامی پبلشنگ کمپنی، لاہور۔

۹۳۔ حیات ولی — رحیم بخش دہلوی، حیات ولی، مکتبہ سلفیہ، لاہور ۱۹۵۵ء

(خ)

۹۴۔ خضری — "دیکھئے" اصول الفقہ"

(د)

۹۵۔ ابوداؤد — دیکھئے "سنن"

(ر)

۹۶۔ رد المختار — ابن عابدین، محمد امین (ف ۱۲۵۲ھ) رد المختار علی الدر المختار، مطبعۃ المیمنیۃ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر

۹۷۔ الرسالہ — الشافعی، الامام، الرسالہ، مصطفیٰ البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۵۸ھ/۱۹۴۰ء

۹۸۔ رسم المفتی — ابن عابدین، محمد امین، رسم المفتی (شرح)، شرکت صحافت عثمانیہ، مطبع سی جیزلی طابل جو شدہ، ۱۳۲۵ھ

۹۹۔ روح المعانی — الآلوسی، ابوالفضل شہاب الدین سید محمود البغدادی (ف ۱۲۷۰ھ) روح المعانی، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر۔

۱۰۰۔ رود کوثر — اکرام، محمد شیخ، رود کوثر، فیروز سنز لاہور۔ ۱۹۵۸ء

۱۰۱۔ الرحیم — ماہنامہ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد (سندھ)

(ز)

۱۰۲۔ ابوزہرہ (اصول فقہ) دیکھئے "اصول الفقہ"

۱۰۳۔ ابوزہرہ (مالکؒ)۔ دیکھئے "مالکؒ"

۱۰۴۔ ابوزہرہ (ابوحنیفہؒ)۔ دیکھئے "ابوحنیفہؒ"

۱۰۵۔ ابوزہرہ (الشافعیؒ)۔ دیکھئے "الشافعیؒ"

۱۰۶۔ زبید احمد۔ دیکھئے THE CONTRIBUTION OF INDIA TO ARABIC LITERATURE.

(س)

۱۰۷۔ سنن — ابوداؤد السجستانی سلیمان ابن الاشعث (ف ۲۷۵ھ) سنن ابی داؤد، مطبعۃ السعادۃ مصر، ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء

۱۰۸۔ سنن — ابن ماجہ القزوینی محمد بن یزید (ف ۲۷۳ھ) الطبعۃ الاولیٰ، المطبعۃ التازیۃ مصر۔

۱۰۹۔ سیر المتاخرین — طباطبائی، غلام حسین، سیر المتاخرین، نولکشور، بار دوم، ۱۳۱۴ھ

(ش)

۱۱۰۔ الشافعی — ابوزہرہ محمد، الشافعی حیاتہ وعصرہ وآراؤہ الفقہیۃ، دارالفکر العربی الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء

۱۱۱۔ الشامل — الاتقانی امیر کاتب الموقوام الفارابی الشامل فی شرح اصول الفقہ للبزدوی، قلمی، مجلس علمی کراچی

۱۱۲۔ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔ سندھی، عبیداللہ مولانا (ف ۱۹۴۴ء) شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، سندھ ساگر اکیڈمی، لاہور۔ استقلال پریس لاہور، بار سوم، ۱۹۴۴ء

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱۱۳۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک۔ سندھی عبید اللہ مولانا شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک
دین محمدی پریس، لاہور کتاب خانہ پنجاب، لاہور بار اول ۱۹۴۲ء

۱۱۴۔ شاہ ولی اللہ کی تعلیم۔ علیانی غلام حسین شاہ ولی اللہ اور ان کی تعلیم۔ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد
(سندھ) سندھ یونیورسٹی پریس۔ ۱۹۶۳ء

۱۱۵۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک پر ایک نظر، مسعود اکبر، رسالہ المعارف اعظم گڑھ۔ شمارہ ۲۔۵۔ جلد ۵۱
فروری تا مئی ۱۹۴۳ء

۱۱۶۔ شذرات الذہب۔ الحنبلی عبد الحی بن عماد، (ف ۱۰۸۹ھ) شذرات الذہب فی اخبار من ذہب
مکتبۃ القدسی، مصر۔ ۱۳۵۱ھ۔

۱۱۷۔ شرح عضد — الایجی عضد الدین القاضی (ف ۷۵۶ھ) شرح القاضی عضد علی مختصر المنتہی لابن حاجب
المطبعۃ الکبری الامیریہ بولاق مصر، الطبعۃ الاولی ۱۳۱۶ھ

۱۱۸۔ شرح المہذب — نووی ابو زکریا محی الدین (ف ۶۷۶ھ) ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر۔

(ص)

۱۱۹۔ صحیح — مسلم، ابو الحسن النیسابوری (ف ۲۶۱ھ) صحیح مسلم۔ المطبعۃ المصریہ، مصر۔

۱۲۰۔ صفۃ الصفوۃ — ابن الجوزی، جمال الدین ابو الفرج عبد الرحمن (ف ۵۹۷ھ) صفۃ الصفوۃ۔
دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد (دکن) ۱۳۵۵ھ

(ط)

۱۲۱۔ طبقات الفقہاء۔ (طاش کبری زادہ) طاش کبری زادہ عصام الدین ابو الخیر احمد (ف ۹۶۸ھ) طبقات الفقہاء
مطبعۃ الزہراء الحدیثہ، موصل، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء

۱۲۲۔ طباطبائی — طباطبائی۔ دیکھئے "سیر المتاخرین"

۱۲۳۔ طبقات الفقہاء (ابن الکمال)۔ ابن الکمال، الوزیر (ف ۹۴۰ھ) طبقات الفقہاء
(منقول در حسن التقاضی از زاہد الکوثری، حاشیہ ص ۲۵)

(ع)

۱۲۴۔ عجالۂ نافعہ — شاہ عبد العزیز (ف ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳ء) عجالۂ نافعہ، مجتبائی، دہلی۔

۱۲۵۔ العرف و العادۃ — احمد فہمی ابو سنہ، العرف و العادۃ فی رای الفقہاء، مطبعۃ الازہر، قاہرہ۔ ۱۹۴۷ء

۱۲۶۔ علمائے ہند کا شاندار ماضی۔ محمد میاں مولانا، علمائے ہند کا شاندار ماضی۔ ایم برادرس، دہلی۔

۱۲۷۔ علوم الحدیث — صبحی صالح، ڈاکٹر، علوم الحدیث و مصطلحہ، مطبعۃ جامعۃ دمشق، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء

(غ)

۱۲۸۔ غایۃ الوصول شرح لب الاصول، انصاری شیخ الاسلام ابو یحیی زکریا الانصاری۔ غایۃ الوصول شرح
لب الاصول، عیسی البابی الحلبی، مصر۔

(ف)

۱۲۹۔ فتاوی عزیزی — شاہ عبد العزیز، فتاوی عزیزی۔ مجتبائی، دہلی، ۱۳۶۱ھ

۱۳۰۔ فتح الغفار — ابن نجیم، زین الدین ابراہیم (ف ۹۷۰ھ) فتح الغفار بشرح المنار، مصطفی البابی
الحلبی مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء

۱۳۱۔ الفروق — القرافی، احمد بن ادریس الصنہاجی (ف ۶۸۴ھ) انوار البروق فی انواء الفروق
دار احیاء الکتب العربیہ، مکہ مکرمہ، الطبعۃ الاولی، ۱۳۴۴ھ

۱۳۲۔ الفرقان — محمد منظور نعمانی (ایڈیٹر الفرقان) شاہ ولی اللہ نمبر، مکتبہ الفرقان بریلی، سہ ماہی نمبر ۱۳۶۰ھ

۱۳۳۔ فصول فی اصول، جاد المولی سلیمان، فصول فی اصول التشریع الاسلامی۔ مصطفی البابی الحلبی
مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۶۹ھ/۱۹۳۹ء

۱۳۴۔ فلسفۃ التشریع۔ محمصانی صبحی۔ فلسفۃ التشریع فی الاسلام، دار الکشاف، بیروت،
الطبعۃ الثانیہ ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء

۱۳۵۔ فواتح — بحر العلوم عبد العلی، ابو العیاش (نبغ فی حدود ۱۱۸۰ھ) فواتح الرحموت،
شرح مسلم الثبوت، المطبعۃ المنیریہ، بولاق مصر، ۱۳۲۵ھ

۱۳۶۔ فوائد جامعہ — چشتی، محمد عبد الحلیم، فوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ، نور محمد کارخانہ تجارت کتب
کراچی، طبع اول، ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۴ء

۱۳۷۔ الفہرست — ابن ندیم، الفہرست، مکتبۃ التجاریۃ الکبری، مصر۔

۱۳۸۔ فہرس الفہارس — الکتانی الفاسی، محمد بن جعفر (ف ۱۳۴۵ھ) فہرس الفہارس، المطبعۃ الجدیدہ، فاس ۱۳۴۶ھ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱۳۹۔ فہرست کتب خانہ رامپور۔ (اجمل خاں) اجمل خاں، حکیم (ف ۱۹۰۱ء)، فہرست کتب عربی، مطبع احمدی۔
۱۴۰۔ فہرست کتب خانہ رامپور۔ (شوق) شوق، احمد علی، مطبع سرکاری رامپور ۱۹۲۸ء

(ق)

۱۴۱۔ القرآن الکریم
۱۴۲۔ قاموس المشاہیر نظامی بدایونی، قاموس المشاہیر نظامی پریس بدایوں ۱۹۲۶ء
۱۴۳۔ قصص الانبیاء نجار عبدالوہاب، قصص الانبیاء، المکتبۃ التجاریۃ الکبری مصر الطبعۃ الرابعۃ ۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۶ء
۱۴۴۔ قمر الاقمار عبدالحلیم محمد اللکھنوی (ف ۱۲۸۵ھ) قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار، المطبعۃ الکبری الامیریۃ، بولاق مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۱۶ھ
۱۴۵۔ قواعد الاصول۔ البغدادی الحنبلی صفی الدین (ف ۷۳۹ھ)، قواعد الاصول، مشمولہ مجموعہ متون اصولیہ، المکتبۃ الہاشمیہ، دمشق۔

(ک)

۱۴۶۔ کتاب الاعتبار۔ حازمی ابوبکر، کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار، دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد دکن، الطبعۃ الثانیہ، ۱۳۵۹ھ
۱۴۷۔ کشاف الزمخشری، ابوالقاسم جاراللہ محمود الخوارزمی (ف ۵۳۸ھ)، الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل، مصطفی البابی الحلبی مصر ۱۳۶۷ھ / ۱۹۴۸ء
۱۴۸۔ کشف بزدوی۔ البخاری عبدالعزیز (ف ۷۳۰ھ) کشف الاسرار شرح بزدوی، مطبوعہ استنبول و مصر۔
۱۴۹۔ کشف منار نسفی ابوالبرکات عبداللہ المعروف بحافظ الدین نسفی (ف ۷۱۰ھ) کشف الاسرار شرح المنار، المطبعۃ الکبری الامیریۃ بولاق مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۱۶ھ
۱۵۰۔ کشف الظنون حاجی خلیفہ، کاتب چلپی مصطفی بن عبداللہ، کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، الطبعۃ البہیۃ، ۱۳۶۰ھ / ۱۹۴۱ء

(ل)

۱۵۱۔ اللمع الشیرازی ابواسحٰق، الاستاذ (ف ۴۷۶ھ) اللمع فی اصول الفقہ، مصطفی البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الثالثہ، ۱۳۷۷ھ / ۱۹۵۷ء۔

(م)

۱۵۲۔ ابن ماجہ دیکھئے "سنن"
۱۵۳۔ مالک ابن عمر، محمد مالک، مطبعۃ الاعتماد مصر، مکتبۃ الاتحاد المصریۃ ۱۳۵۵ھ / ۱۹۳۶ء
۱۵۴۔ مبسوط السرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (ف ۴۹۰ھ / ۵۰۰ھ) مطبعۃ السعادۃ، مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۲۴ھ
۱۵۵۔ مجمع البیان الطبرسی، ابوعلی الفضل (ف ۵۴۸ھ) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مطبوعہ صیدا، ۱۳۵۵ھ / ۱۹۳۶ء
۱۵۶۔ مجموعہ رسائل اربعہ قاسمی، محمد حبیب، مجموعہ رسائل اربعہ شاہ ولی اللہ، کیتھی حیدرآباد (سندھ)۔
۱۵۷۔ محاضرات الشیال جمال الدین ڈاکٹر، محاضرات عن الحرکات الاصلاحیہ، جامعۃ الدول العربیۃ، معہد الدراسات العربیۃ العالیۃ، ۱۹۵۸ء
۱۵۸۔ مختصر ابن حاجب، ابوعمرو (ف ۶۴۶ھ) مختصر منتہی الاصول، المطبعۃ الکبری الامیریۃ بولاق مصر، الطبعۃ الاولی، ۱۳۱۶ھ
۱۵۹۔ مختصر تنقیح الفصول۔ القرافی احمد بن ادریس الصنہاجی (ف ۶۸۴ھ)، مختصر تنقیح الفصول، (مشمولہ مجموعہ متون اصولیہ) مکتبہ ہاشمیہ، دمشق۔
۱۶۰۔ مسلم دیکھئے "صحیح"
۱۶۱۔ المستصفی الغزالی، ابوحامد محمد (ف ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) المستصفی من علم الاصول، المطبعۃ الامیریۃ بولاق، مصر، ۱۳۲۵ھ
۱۶۲۔ مسلّم محب اللہ بہاری، (ف ۱۱۱۹ھ) مسلّم الثبوت، المطبعۃ المنیرہ، بولاق مصر، ۱۳۲۵ھ
۱۶۳۔ مسلمانوں کے سیاسی افکار۔ رشید احمد، پروفیسر، مسلمانوں کے سیاسی افکار، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔ پیلا ایڈیشن، ۱۹۶۱ء
۱۶۴۔ مسلمانوں کا عروج و زوال، سعید احمد اکبرآبادی، مسلمانوں کا عروج و زوال، جید برقی پریس دہلی۔ ندوۃ المصنفین۔ ۱۳۶۱ھ / ۱۹۴۲ء
۱۶۵۔ المسودہ تالیف من آل تیمیہ (۱) مجدالدین ابوالبرکات عبدالسلام (۲) شہاب الدین ابوالمحاسن عبدالحلیم (۳) شیخ الاسلام تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم، مطبعۃ المدنی، قاہرہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

١٦٦۔ معانی القرآن — ابوزکریا، یحییٰ بن زیاد (ف ٢٠٧ھ) معانی القرآن، مطبعۃ دار الکتب المصریۃ، ١٣٧٤ھ/١٩٥٥ء

١٦٧۔ معارف — ماہنامہ۔ ندوۃ المصنفین اعظم گڑھ۔

١٦٨۔ معجم المطبوعات — سرکیس، یوسف الیان معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ، المطبعۃ سرکیس مصر ١٣٤٦ھ/١٩٢٨ء

١٦٩۔ مغیث الخلق — الجوینی امام الحرمین، ابوالمعالی عبدالملک (ف ٤٧٨ھ/١٠٨٥ء) مغیث الخلق فی ترجیح القول الحق، المطبعۃ المصریۃ، محمد عبدالطیف، الطبعۃ الاولیٰ ١٣٥٢ھ/١٩٣٣ء۔

١٧٠۔ المفردات — راغب اصفہانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (ف ٥٠٢ھ) المفردات فی غریب القرآن، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، کراچی۔ ١٣٨٠ھ/١٩٦١ء

١٧١۔ مقالات الاسلامیین — الاشعری، ابوالحسن علی بن اسمٰعیل (ف ٣٢٣ یا ٣٢٤ھ) مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، مرتبہ هلموت ریتر، الطبعۃ الثانیۃ، ١٩٦٣ء (المانیہ)

١٧٢۔ مقالات طریقت — عبدالرحیم ضیاء، مقالات طریقت، المعروف بہ فضائل عزیزی، مطبع ملتین؟ کرکن حیدرآباد (دکن) ١٢٩٢ھ۔

١٧٣۔ مقدمہ ابن خلدون، المطبعۃ الخیریۃ، مصر ١٣٢٢ھ

١٧٤۔ مقدمہ ابن الصلاح — ابن الصلاح تقی الدین، ابوعمرو عثمان (ف ٦٤٣ھ) علوم الحدیث المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح، المطبعۃ العلمیۃ حلب، الطبعۃ الاولیٰ، ١٣٥٠ھ/١٩٣١ء

١٧٥۔ مقدمہ لمحات — قاسمی، غلام مصطفیٰ مولانا، مقدمہ لمحات، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد (سندھ)

١٧٦۔ مقدمہ ابلاغ المبین۔ بارق، سراج محمد، مقدمہ ابلاغ المبین، رحمانی پرنٹنگ پریس، مکتبہ سلفیہ، لاہور۔

١٧٧۔ مکتوب مہدی حسن۔ مہدی حسن، مفتی دارالعلوم دیوبند۔ مکتوب بنام راقم

١٧٨۔ مکتوب محمد عمران۔ محمد عمران، مولانا، ناظم کتب خانہ ٹونک۔ مکتوب بنام راقم

١٧٩۔ مکتوب عطاء اللہ حنیف۔ عطاء اللہ حنیف، ناظم مکتبہ سلفیہ، لاہور۔ مکتوب بنام راقم

١٨٠۔ مکتوب مجدد الف ثانی۔ مجدد الف ثانی (ف ١٠٣٤ھ/١٦٢٤ء) شیخ احمد سرہندی، مکتوبات، دفتر اول، حصہ ششم مطبع مجددی منشی نبی بخش امرتسر ١٣٣١ھ

١٨١۔ المنار — نسفی، ابوالبرکات عبداللہ المعروف بحافظ الدین نسفی (ف ٧١٠ھ) المنار، المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ، بولاق، مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ١٣١٦ھ

١٨٢۔ مناہل — الزرقانی، محمد عبدالعظیم، مناہل العرفان فی علوم القرآن، دار احیاء الکتب العربیۃ الطبعۃ الثالثۃ، ١٣٧٣ھ/١٩٥٣ء

١٨٣۔ منہاج — البیضاوی، ناصرالدین عبداللہ بن عمر (ف ٦٨٥ھ) منہاج الوصول الی علم الاصول مطبعہ کردستان العلمیۃ شرح الاسنوی المکردی ١٣٢٦ھ

١٨٤۔ موافقات — الشاطبی، ابواسحاق ابراہیم (ف ٧٩٠ھ) الموافقات، مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر۔

(ن)

١٨٥۔ نزہۃ القلوب — السجستانی، ابوبکر محمد (ف ٣٣٠ھ) نزہۃ القلوب فی تفسیر غریب القرآن، (برحاشیہ تفسیر جمالین) بولاق مصر ١٢٩٥ھ

١٨٦۔ نزہۃ شرح اللمع۔ محمد یحییٰ ابن شیخ امان، نزہۃ المشتاق شرح اللمع لابی اسحاق، مکتبہ علیہ، مکہ مکرمہ مطبع حجازی، مصر، ١٣٧٠ھ/١٩٥١ء

١٨٧۔ نزہۃ الخواطر — الحسنی، عبدالحی، نزہۃ الخواطر، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد (دکن)۔ الطبعۃ الاولیٰ ١٣٧٦ھ/١٩٥٦ء

١٨٨۔ النفحۃ الدہلویۃ — دہلوی، عبدالوہاب، النفحۃ الدہلویۃ، مکتبہ سلفیہ، مکہ مکرمہ ١٣٥١ھ

١٨٩۔ نور الانوار — ملاجیون، شیخ احمد (ف ١١٣٠ھ) نور الانوار، المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ، بولاق، مصر الطبعۃ الاولیٰ، ١٣١٦ھ

(و)

١٩٠۔ الورقات — الجوینی امام الحرمین ضیاء الدین عبدالملک (ف ٤٧٨ھ) الورقات فی الاصول، (مشمولہ مجموعۃ متون اصولیہ) مکتبہ الرشید، دمشق۔

١٩١۔ وفیات — ابن خلکان، قاضی القضاۃ، ابوالعباس احمد، وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان المطبعۃ المیمنیۃ، مصر ١٣١٠ھ

١٩٢۔ ولی اللہ — گوجروی، محمد اسمٰعیل، ابوالعلاء، ولی اللہ، جامعہ ملیہ پریس، دہلی۔

(ہ)

١٩٣۔ ہدایہ — المرغینانی، برہان الدین، شیخ الاسلام (ف ٥٩٣ھ) ہدایہ، مجتبائی، دہلی۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

۱۹۴۔ ہندوستان میں علم حدیث۔ نوشہروی، امام خان، ہندوستان میں علم حدیث۔ رسالہ معارف۔ اعظم گڑھ۔
شمارہ ۲، ۳۰۲، جلد ۵۹، فروری ۱۹۴۷ء
۱۹۵۔ ہندوستان میں علم حدیث بطرز تالیف۔ نوشہروی، امام خان، ہندوستان میں علم حدیث بطرز تالیف
علوم حدیث۔ رسالہ معارف اعظم گڑھ۔ شمارہ ۵، ۶۰۵، جلد ۶۰، نومبر ۱۹۴۷ء

ی

۱۹۶۔ الیانع الجنی۔ ترہتی، محمد محسن۔ الیانع الجنی فی اسانید الشیخ عبد الغنی، بحاشیہ کشف الاستار عن رجال معانی الآثار
جید برقی پریس دہلی۔ دار الاشاعت والتدریس دیوبند ۱۳۴۹ھ

Fall of The Mughal Empire. J. Sarkar. M.C. Sarkar & Sons Calcutta Vol I 1964, Vol II, III 1934

اضافہ نظر ثانی

۱۔ الاعلام، الزرکلی، طبع ثالث (۸ مجلدات)۔
۲۔ ایضاح المکنون، اسماعیل پاشا البغدادی (م ۱۳۳۹ھ) ذیل کشف الظنون، مکتبۃ المثنی، بغداد۔
۳۔ تاریخ دعوت و عزیمت، سید ابو الحسن علی ندوی، مجلس نشریات اسلام کراچی ۱۴۰۳ھ / ۱۹۸۳ء
۴۔ التمہید، الاسنوی، جمال الدین عبد الرحیم (م ۷۷۲ھ) التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول، مؤسسۃ الرسالۃ، طبع ثانی ۱۴۰۱ھ / ۱۹۸۱ء
۵۔ الدرر الکامنۃ، ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ) الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ، مطبعۃ المدنی القاہرۃ ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۶ء
۶۔ روضۃ الناظر، ابن قدامہ، موفق الدین المقدسی، عبد اللہ (م ۶۲۰ھ) روضۃ الناظر وجنۃ المناظر،
الناشر: قصی محب الدین الخطیب، القاہرۃ ۱۳۹۵ھ
۷۔ شرح الکوکب المنیر، ابن النجار، الفتوحی الحنبلی، محمد بن احمد (م ۹۷۲ھ) طبع مرکز البحث العلمی، جامعۃ
ام القری، مکہ مکرمہ۔
۸۔ الفتح المبین، عبد اللہ مصطفی المراغی، الفتح المبین فی طبقات الاصولیین، بیروت، لبنان۔
۹۔ المغنی، الخبازی، جلال الدین عمر (م ۶۹۱ھ) تحقیق ڈاکٹر محمد مظہر بقا، طبع مرکز البحث العلمی جامعۃ ام القری، مکہ مکرمہ ۱۴۰۳ھ
۱۰۔ میزان الاصول، السمرقندی، علاء الدین شمس النظر، ابو بکر محمد بن احمد (م ۵۳۹ھ) میزان الاصول فی
نتائج العقول، احیاء التراث، دوحہ قطر ۱۴۰۴ھ / ۱۹۸۴ء۔
۱۱۔ نخبۃ الفکر، ابن حجر العسقلانی، نخبۃ الفکر فی مصطلحات اہل الاثر (شرح ملا علی القاری) طبع استانبول ۱۳۲۷ھ
۱۲۔ نیل الاوطار، الشوکانی، محمد القاضی، نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار من احادیث سید الاخیار، مصطفی الحلبی۔

مصنف چند سطروں میں

نام مع ولدیت : محمد مظہر بقا ولد شاہد علی (مرحوم) ("محمد مظہر بقا" تاریخی نام ہے)۔
تاریخ ولادت : ۲۲ رشعبان ۱۳۵۳ھ بروز جمعہ۔
جائے ولادت : سرونج، ضلع ودیشہ، مدھیہ پردیش (سابق ریاست ٹونک کا ایک پرگنہ) ہند۔
آخری ڈگریاں : فاضل دار العلوم دیوبند، ہند ۱۹۵۱ء
ایم اے ۱۹۶۱ء، پی ایچ۔ ڈی ۱۹۶۹ء، کراچی یونیورسٹی، کراچی، پاکستان۔
تخصص : اصول فقہ
وظائف : ۱۔ مفتی عدالت شرع شریف، ٹونک، ہند۔
۲۔ پرنسپل اورینٹل کالج، روجانہ، ہند۔
۳۔ مفتی محمد شفیع صاحب (مرحوم) کے پاس نائب مفتی و مدرس دار العلوم نانک واڑہ، کراچی (۱۹۵۳ء۔ ۱۹۵۵ء)
۴۔ لکچرر سندھ مسلم کالج، کراچی (۱۹۵۵ء۔ ۱۹۶۱ء)
۵۔ لکچرر سندھ یونیورسٹی، حیدر آباد (۱۹۶۱ء۔ ۱۹۶۳ء)
۶۔ اسسٹنٹ پروفیسر و ایسوسی ایٹ پروفیسر کراچی یونیورسٹی، کراچی (۱۹۶۳ء۔ ۱۹۷۸ء)
۷۔ استاذ مشارک مرکز البحث العلمی و احیاء التراث الاسلامی، کلیۃ الشریعۃ، جامعۃ ام القری، مکہ مکرمہ (۱۹۷۸ء تا حال)

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تالیف و تحقیق : ١ - ابو العلاء المعری (اردو) مطبوعہ ادارۂ مجددیہ، کراچی ١٩٦٣ء

٢ - اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ (اردو)

٣ - تحقیق رسالہ قمر الحسنی (عربی) مطبوعہ مسعود پبلی کیشنز سوسائٹی، کراچی ١٩٧٣ء

٤ - تحقیق رسالہ "الأصول والضوابط" للامام النووی

مطبوعہ مجلۃ البحث العلمی، جامعہ ام القری، العدد الثالث، ١٤٠٠ھ

٥ - تحقیق کتاب "المختصر فی اصول الفقہ" لعلی بن العباس البعلی

(ت ٨٠٣ھ) مطبوعہ مرکز البحث العلمی، جامعہ ام القری۔

٦ - تحقیق کتاب المغنی فی اصول الفقہ، لعمر الخبازی، مطبوعہ مرکز بحث العلمی

٧ - تحقیق کتاب بیان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) لشمس الدین الاصفہانی۔ مرکز البحث العلمی کی طرف سے فی الحال صرف اس کا پہلا جزء شائع ہوا ہے۔

٨ - تحقیق کتاب "مختصر المنتہی" لابن الحاجب (غیر مطبوعہ)

٩ - تصنیف کتاب "معجم الأصولیین" یہ کام مرکز البحث العلمی کی جانب منظور کیا گیا ہے اور ان دنوں اسی میں مشغولیت ہے۔

١٠ - مختلف رسائل میں شائع شدہ مضامین ان کے علاوہ

محمد مظہر بقا

استدراک

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٢٧	١	مشتبکین	مشتبکین
٣١	١	سنت	جو سنت
״	١٠	حقیقت	خیث
٣٣	٢٢	بکتبون	بکتبون
٦٠	٣	توفیق	توقیفی
٩٨	٧	"عمل تو وہ مسائل" الخ (ترجمہ) فقہی مسائل میں آپ کا عمل کس مذہب پر ہے؟	
٩٨	١٣	"بقدر الامکان" الخ (ترجمہ) یہ ہے بقدر امکان مذاہب مشہورہ کے درمیان جمع کرتا ہوں مثلاً نماز روزہ، وضو، غسل اور حج اس طرح ادا ہو کہ تمام اہل مذاہب صحیح جانیں اور جب جمع ممکن نہ ہو تو اس مذہب پر عمل کرتا ہوں جو دلیل کی رو سے اقوی ہو اور حدیث صحیح سے موافقت کا اعتبار کرتا ہوں۔	
٩٩	١٥	اس وصیت نامہ کے ص ١٣٧ حاشیہ میں راقم الحروف نے تسلیم کر لیا ہے کہ القول الجمیل سفر حرمین سے پہلے کی تصنیف ہے لیکن یہ احتمال درست نہیں رہا۔	
١١٣	٩	قرآن	قران
١٣٩	حاشیہ سطر ١	"قال الفقیر" الخ فقیر ولی اللہ کہتا ہے جس نے یہ نام ہم نے ...	
١٣٦	״ سطر ٢	"میں فقیر" الخ اس فقیر نے بعض دوستوں سے سنا کہ عالم ملکوت میں آنحضرت (شاہ عبد الرحیم) کا نام ابو الفیض ہے لیکن تنہائی میں میں نے اس کے بارے میں دریافت کیا تو مسکرا کر فرمایا ہاں ایسا ہی ہے اور پہلا ابو الفیض ہے۔	
١٣٩	سطر ١٨	"(٣٠) شرح مواقف، بعجز حصہ" یہ عبارت زائد ہے۔	
١٥٠	٩	أراجعة	أراجعه
١٩٣	٧	اصوالفقہ	اصول الفقہ
١٩٥	٣	مریب	قرب
١٨١		حواشی کی صحیح ترتیب اس طرح ہو گی: سے عبد الملک، ملک ابو زہرہ، سے اصول التشریع	
١٨١	سطر ١٩	"چراغ"	قندیل
١٨٢	٣	(غلط) "اور ان سب کی ... روایت کرتے ہیں" (صحیح) اور شیخ عبد الرحمن مکی ابن شیخ محمد مکی محدث مکہ اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے اس کی اجازت بطور مسلسل دی ہے۔	

Toobaa-elibrary.blogspot.com

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹۰	۹	قرارت	قرارات
۱۹۲	حاشیہ سطر ۱۸	تقسیم کرتے ہوئے	تقسیم کیا ہے
۱۹۴	سطر ۲	ہی تفصیلات	ہی کی تفصیلات
۲۱۳	۱۱	قوله	وقوله
۲۱۵	۱	نمبرا	نمبر ۱
۲۱۶	۹	یبسط	ببسط
۲۱۹	۵	خلقة	خلقه
۲۳۶	۳	الأحكام	الإحكام
۲۳۵	۱۰	تغیر	تغییر
۲۳۹	۹	لانتهائه	لانتهاء
۲۴۰	۹	روز بروز	روز بروز
۲۴۴	۳	ابی سریج	ابن سریج
۲۸۳	۳	واقع	واقع نشد
۲۸۶	۲۰	لقد همت	لقد همت
۲۸۸	۳	˜	˜
۲۹۹	۳	سے	ہی سے
۳۰۰	۴	شهدا	شهدی
۳۰۳	۱۳	اشتکی النبی صلی الله علیه وسلم فخرجتم	اشتکی فلم یقم
۳۰۳	آخری سطر	لایروية	لایرویه
۳۵۰	۸	عالم	أعلم
۳۵۹	آخری سطر	حکم ہو	حکم نہ ہو۔
۳۶۰	۱۵	الميت	البيت
۳۶۱	۶	صلبه	صاحبه
"	۹	كذالك	كذلك
۵۹۹	۸	—	والی اسخون
۶۰۲	آخری سے پہلے	"منہ"	بنا پر ہے
۶۰۵	آخری سطر	باب مبیع	باب صیغ
۶۰۶	سطر ۲	اقرار پر مقدم ہے	اقرار پر مقدم ہے۔
۶۱۰	آخری	سلوک	ملوک

طوبیٰ ریسرچ لائبریری

اسلامی اردو، انگلش کتب،

تاریخی، سفرنامے، لغات،

اردوادب، آپ بیتی، نقدوتجزیہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

toobaa-elibrary.blogspot.com